REVUE NEO-SCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE

PUBLIÉE PAR LA SOCIÉTÉ PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN

FONDATEUR: S. E. LE CARDINAL MERCIER

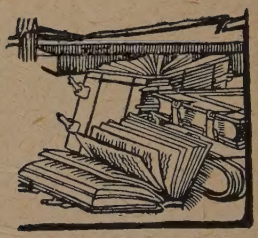
DIRECTEUR: MAURICE DE WULF

VINGT-NEUVIEME ANNEE

Deuxième série — 1927 — Quatrième année

LOUVAIN

INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE



DES PRESSES DE L'IMPRIMERIE « NOVA ET VETERA », RUE DE TIRLEMONT, 136, LOUVAIN
:: EM. WARNY ::

I

Y EUT-IL

UNE

PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE AU MOYEN AGE ? *)

I

Y eut-il une philosophie scolastique au moyen âge, plus spécialement au XIIIe siècle ? C'est-à-dire y eut-il un grand patrimoine de doctrines communes à un Bonaventure, à un Thomas d'Aquin, à un Duns Scot, pour n'en point citer d'autres — patrimoine doctrinal qui fait de ces hommes les fils d'une même famille et d'une même pensée ?

Non, répondent MM. Gilson dans la *Revue Philosophique* [1]), et Fernand Sassen dans les *Studia Catholica* [2]) — ce dernier entre dans le vif de la question, ainsi qu'on verra plus loin et nous le remercions ici du travail consciencieux auquel il s'est livré.

Il n'y a pas de philosophie commune entre Bonaventure et saint Thomas d'Aquin, qui recourent à des arguments différents pour prouver Dieu, et qui expliquent différem-

*) A propos de certaines observations relatives au tome I de notre *Histoire de la Philosophie médiévale* (5e édition).

1) *Revue critique. Histoire des philosophies médiévales et des doctrines religieuses*, 1925, pp. 289-290. Les critiques signées M. D. Ch. dans le *Bulletin thomiste*, 1926, p. 84, reproduisent, parfois mot à mot, les critiques de M. Gilson.

2) *Studia Catholica*, 1925, pp. 123-137.

ment l'origine de nos connaissances (Gilson, p. 290). La philosophie commune, telle que je la construis, n'a pas existé au XIIIe siècle, aucun scolastique ne l'ayant reprise dans son entièreté (Sassen, p. 131). En effet, dit-on, il est impossible de ramener à l'unité l'augustinisme du XIIIe siècle, le thomisme et le scotisme. Se souvenant du mot de Brunetière que d'un système il n'y a que les morceaux qui sont bons, M. Gilson n'approuve dans mon ouvrage que les études doctrinales consacrées aux divers philosophes du moyen âge — les morceaux qui restent du livre, après qu'on a fait sauter les cadres [1]). La soi-disant « philosophie commune », continue M. Sassen, n'est autre que le thomisme, et c'est en fonction de l'aristotélisme thomiste que le plan de ce livre est dressé.

A l'appui de ce dire, il pose en thèse :

1° que la théorie de l'acte et de la puissance n'est dominante que dans la philosophie thomiste (p. 133).

2° que la théorie de la matière et de la forme n'est pas homogène chez les scolastiques du XIIIe siècle, puisque les uns admettent, les autres rejettent la composition de matière et de forme dans les substances spirituelles ; de plus, que la théorie de la pluralité des formes, loin d'être une excroissance de l'aristotélisme, est incompatible avec l'aristotélisme (p. 133).

3° que les divergences relatives aux rapports de l'âme et de ses facultés sont exclusives de tout accord doctrinal (p. 134).

4° que la théorie de l'illumination spéciale affecte et dès lors change le fond intime des philosophies qui l'accueillent ou la rejettent (p. 132).

5° qu'il est impossible de découvrir de l'homogénéité

1) « Même si l'on n'est pas d'accord avec M. De Wulf sur le plan et l'esprit d'une telle histoire, il reste que les morceaux de la sienne sont fort bons », p. 290. Repris comme suit par M. D. Ch. du *Bulletin thomiste :* « Si la construction est ainsi défectueuse, les matériaux sont presque toujours de qualité excellente » (p. 85).

dans deux idéologies dont l'une s'inspire de l'innéisme, tandis que l'autre le condamne (Gilson, p. 200 ; Sassen, p. 134). Bien plus,

6° que l'opposition d'une philosophie *moniste* et panthéiste et d'une philosophie *pluraliste* et individualiste est secondaire, et inexistante au moyen âge — d'où il suit que la classification des systèmes en scolastiques et antiscolastiques s'effondre [1]).

Et M. Sassen de conclure : que si la philosophie du XIIIe siècle ne s'explique pas par l'évolution d'*une* scolastique commune, elle doit être interprétée par un rythme *dualiste :* le dualisme de la philosophie augustinienne et de l'aristotélisme thomiste. « Entre le néo-platonisme augustinien et la pensée aristotélicienne il existe une antinomie (tegenspraak) qu'on ne peut ramener à une synthèse unique. Ici aussi nous sommes en présence d'un véritable *Kampf zweier Welten,* qui repose sur une différence profonde de mentalité et d'habitudes intellectuelles » [2]).

Retenons cet aveu. Nous y reviendrons.

Puisque toute homogénéité doctrinale est absente de la philosophie du XIIIe siècle, comment donc l'historien averti devra-t-il la traiter ? Comme on traite un bloc de matières indépendantes : *en le décomposant.* « Philosophie scolastique », tout comme « philosophie grecque » ou « philosophie moderne » n'est plus qu'une étiquette. On suivra l'ordre chronologique. Chaque philosophe aura les honneurs

1) Le texte vaut d'être cité : « Blijkt dus de fundamenteele eenheid van De Wulf's « Scholastiek » vrijwel fictief, ook de scheiding, die hij stelt tusschen « scholastiek » en « anti-scholastiek » berust niet op historische feiten. Die indeeling neemt a priori aan dat « Scholastiek » pluralistisch, spiritualistisch, objectivistisch moet zijn, *wat een ongegronde beperking beteekent, en dat de tegenstelling monisme-pluralisme primair is,* wat voor de middeleeuwsche wijsbegeerte zeker onjuist moet heeten » (p. 137).

2) P. 136. Tusschen neoplatoonsch = augustijnsch en aristotelisch denken bestaat zoodoende een tegenspraak, die in geen enkele synthese is op te lossen. We staan ook hier voor een echten « Kampf zweier Welten » die berust op een fundamenteel verschil in mentaliteit en denkgewoonten.

d'un paragraphe spécial où on exposera son système. Autant de philosophes, autant de systèmes indépendants.

A pousser les choses à l'extrême, on serait ramené à l'émiettement pratiqué par un Diogène Laërce et par les annalistes anciens, et c'est bien cela qu'un critique anglo-saxon nous représente comme la méthode idéale, celle dont on ne peut se départir sans décevoir la légitime attente du lecteur [1]).

MM. Gilson et Sassen ne vont pas aussi loin. Bien au contraire ils sont, comme tout historien véritable, avides de ramasser les faits et les idées du moyen âge en quelque unité et ils sacrifient à leur tour à l'esprit de système, faisant fi de l'avertissement de Brunetière : Un caractère commun et unique domine les philosophies du moyen âge. Seulement ce caractère n'a rien de philosophique, et il faut l'emprunter à la religion, c'est-à-dire à quelque chose d'*extérieur* à la philosophie.

Il consiste à « grouper les données de la raison naturelle et celles de la révélation dans un double système harmonique » [2]), car « c'est uniquement d'un accord général sur un certain nombre de conclusions sans lesquelles une philosophie ne serait plus chrétienne qu'il peut être question » [3]).

Plus encore que celle du XIIIe siècle, l'interprétation que j'ai présentée du IXe au XIIe siècle a soulevé des critiques. — Ceci s'explique partiellement par le fait que le tome I a été publié plusieurs mois avant le tome II et qu'il s'arrête au moment où Thomas d'Aquin apparaît. On me reproche le point de vue finaliste auquel je me suis placé en considérant le travail accompli par le haut moyen âge en fonction de celui du XIIIe siècle. On me reproche de parler

1) Anyone opening the pages of this book in the hopes of finding therein a history of philosophy in the ordinary sense of the term will be sadly disappointed... Expecting to find each author discussed in a separate section... LESLIE WALKER, dans *Journal of philosophical Studies*, 1926, p. 251.

2) Sassen, p. 137.

3) Gilson, p. 290.

de l'antiscolastique de J. Scot Erigène à une époque où la scolastique n'était pas née [1]), de renverser l'ordre chronologique au point d'exposer la philosophie de J. Scot (IXe s.) après celle de saint Anselme (XIe s.) et même de faire de Jean Scot un panthéiste à l'encontre de sa volonté [2]). Nous reviendrons sur ce reproche.

II

Ces critiques, que nous croyons avoir présentées dans toute leur force, appellent une réponse à la fois défensive et agressive.

Avant tout la question capitale : y eut-il dans le XIIIe s. occidental une philosophie dominante, c'est-à-dire un ensemble de doctrines acceptées par une majorité et servant de point de départ aux controverses ? Y eut-il une philosophie commune que plus tard on appellera dans certains milieux la « philosophie traditionnelle » ?

C'est déjà une façon d'établir son existence que de faire voir à quelles conséquences — inadmissibles selon nous — sa négation mène nos contradicteurs.

Si pareil accord doctrinal est inexistant, qu'on cesse une bonne fois de parler de *philosophie scolastique* ou de philosophie *traditionnelle* — et aujourd'hui, d'un réveil de cette philosophie.

Pas plus de lien *doctrinal* entre Bonaventure, Thomas d'Aquin et Duns Scot qu'entre Bonaventure et Kant, Thomas d'Aquin et Hégel, Duns Scot et Bergson. C'est d'ailleurs ce que nous apprend Sassen qui rappelle le mot lancé par Eucken, pour marquer le conflit de la pensée thomiste et de la pensée Kantienne, et qui l'applique aux antinomies de saint Bonaventure et de Thomas : *Der Kampf zweier Welten*. Bien mieux, Siger de Brabant l'averroïste

1) Sassen, p. 132, Gilson, p. 200.
2) Gilson : « il en fait un panthéiste, que Jean Scot le veuille ou non », p. 290.

est plus proche de Thomas d'Aquin que celui-ci ne l'est de Duns Scot [1]). La levée de boucliers contre l'averroïsme latin dont le monopsychisme humain, pour ne citer que cette seule doctrine, n'a laissé indifférent aucun « scolastique », et l'indignation de saint Thomas d'Aquin à l'endroit de Siger au sujet de cette doctrine n'ont pas suffi à nous épargner une affirmation aussi paradoxale. Mais revenons à la thèse.

S'ils n'ont entre eux rien de commun, ils se trompent ceux qui au XIIIe siècle même, amorcent leurs discussions d'école à ce qu'ils appellent la *Sententia Communis*. L'expression *via antiqua* dont se servent les philosophes du XIVe siècle pour désigner un lot important de doctrines communes au thomisme et au scotisme, est vide de sens : on nous apprend qu'il n'y eut pas de *via* commune, mais une infinité de sentiers courant dans toutes les directions. Ceux qui au XIIIe siècle même prétendent parler autrement que les *Communiter loquentes*, ne savent ce qu'ils disent, puisque le *Commune* est inexistant. A leur suite se trompent Kleutgen qui a si bien exposé le corps doctrinal de la philosophie traditionnelle; Baeumker qui a appelé cette philosophie le *Gemeingut* des scolastiques, et aussi Mgr Grabmann, qui récemment approuve la terminologie de Baeumker et la nôtre [2]).

Baeumker, Grabmann, — si je cite ces noms, auxquels d'autres s'ajoutent, c'est pour répondre à l'insinuation de M. Gilson, que je suis seul ou à bien peu près de tous les historiens de la philosophie médiévale à enseigner l'exis-

1) Sassen, p. 137.

2) « Es ist richtig, dass eine ungleich grössere und deutlichere Gemeinsamkeit und Uebereinstimmung in der Methode und in den *philosophischen Grundüberzeugungen* im Mittelalter als in der Philosophie der Neuzeit besteht; wir können mit Cl. Baeumker dieses einheitliche formale und *inhaltliche* Gepräge als Gemeingut der Scholastik, mit M. de Wulf als *La Synthèse Scolastique* bezeichnen ». Geschichte d. Philosophie. III. *Die Philosophie des Mittelalters* (Sammlung Göschen) 1921, pp. 26 et 27.

tence d'une philosophie scolastique définissable par ses doctrines [1]).

Autre conséquence. Caractériser la philosophie scolastique par un « accord général sur un certain nombre de conclusions sans lesquelles une philosophie ne serait plus chrétienne », n'est pas seulement recourir à un élément *a-philosophique,* à savoir le respect d'un dogme, mais appauvrir le caractère soi-disant distinctif à tel point qu'il n'offre plus rien de distinctif.

Mieux que personne Gilson sait que Descartes et les Jésuites du XVIIe siècle, tout en vilipendant la *philosophie* scolastique, s'accordaient avec saint Thomas et les scolastiques sur un « certain nombre de conclusions sans lesquelles une philosophie ne serait plus chrétienne ».

Alors pourquoi Descartes et les Jésuites du XVIIe siècle ne sont-ils pas des *scolastiques?* En quoi Jacob Böhme, Pascal, Schelling ou Eucken diffèrent-ils des *scolastiques?*

Böhme et Eucken se préoccupent autant que Jean Scot Erigène et Joachim de Flore à harmoniser leur philosophie avec une dogmatique chrétienne faite à leur manière, à tel point que leurs enseignements sur le Christ « période de l'humanité » sont fort semblables. Il n'est entre leur *philosophie* d'autre différence que la *date* à laquelle cette philosophie apparaît. Surgit-elle *avant* 1453, ou tout autre moment factice et conventionnel qui marque la fin du moyen âge : elle est scolastique. A-t-elle surgi après : elle n'est plus scolastique. On entrevoit déjà combien nos contradicteurs sont prisonniers du mot « scolastique » — et prennent la paille de ce mot pour la graine de la doctrine. Décidément, il vaudrait mieux en revenir au paradoxe de Picavet : le moyen âge n'est pas encore clos aujourd'hui.

Pourquoi alors M. Gilson parle-t-il de la « constitution de la scolastique dont le thomisme est le type le plus

1) p. 189.

parfait » [1]). N'y a-t-il d'autre perfection dans le thomisme que sa défense du dogme et une attitude apologétique ?

N'y a-t-il pas plutôt, comme Gilson lui-même le dit fort bien ailleurs, « une tentative pour interpréter rationnellement l'univers » [2]).

Or, une tentative rationnelle ne peut être qu'une tentative doctrinale.

Elle repose sur les *philosophischen Grundüberzeugungen*, dont parle Grabmann, et notamment sur de grandes théories métaphysiques telles que l'individualisme ; l'acte et la puissance ; l'analogie de l'être ; l'essence et l'existence — théories dont M. Gilson ne dit rien dans la première édition [3]) et peu de chose dans la seconde édition [4]) de son étude sur le thomisme.

La vérité est que si la philosophie de Descartes, de Böhme ou d'Eucken n'est pas scolastique, ce n'est pas parce qu'elle ne se livre pas à une réflexion « sur la révélation dont le dogme est l'expression définitive » [5]), mais parce qu'elle contient des doctrines qui sont aux antipodes du corps doctrinal de la scolastique.

A la théorie scolastique de l'acte et de la puissance, de la matière et de la forme et de la finalité, Descartes substitue le mécanisme. Böhme et Eucken sont des tenants du monisme, alors que la philosophie scolastique du XIIIe siècle est un pluralisme convaincu.

III

Ceci nous amène à la partie défensive de notre réponse. Le corps doctrinal de la scolastique est avant tout d'ordre

1) *La Philosophie au moyen âge* (Payot, 1922), t. II, p. 147.
2) *Le Thomisme*, nouvelle éd., 1923, p. 229.
3) A. Vix, Strasbourg, 1920.
4) J. Vrin, Paris, 1923.
5) *La philos. au moyen âge*, t. II, p. 150.

métaphysique, car c'est une certaine métaphysique qui sert d'ossature à cette philosophie [1]).

On ne répétera jamais assez qu'au XIIIe siècle toutes les questions philosophiques sont abordées en fonction de la métaphysique et placées dans son éclairage. La chose est frappante en logique et en idéologie, où la science de l'être commande la science de la connaissance de l'être. Tout ce qu'on écrit sur Dieu, sur l'âme est de la métaphysique appliquée, et il serait aisé de montrer que les théories de la finalité immanente sont à la base de la morale.

Or en métaphysique une question est primordiale : la réalité est-elle explicable en termes monistes ou pluralistes ?

Qu'une philosophie soit moniste ou pluraliste, nous dit-on, il n'importe [2]). « L'opposition monisme-pluralisme n'est pas primordiale pour la philosophie médiévale ». — Erreur profonde. L'opposition est primordiale pour toute philosophie. L'être est-il un ou plusieurs ? La solution de cette question offre ceci de particulier qu'elle affecte toutes les autres questions, non seulement en métaphysique, mais en psychologie et en morale. Ce n'est pas ici l'endroit de montrer par le détail ce retentissement qui n'a jamais été sérieusement contesté. Qu'on songe à ce que deviennent les théories scolastiques de la personnalité humaine, des rapports du sujet et de l'objet dans la connaissance, de la responsabilité, et tant d'autres, si notre *moi* n'est qu'un devenir éphémère d'un Tout dans lequel il est absorbé. N'en déplaise à M. Sassen, le monisme et le pluralisme sont regardés par tous les historiens comme les pôles de la pensée et l'antinomie de ces deux interprétations se

1) On peut — et on doit rechercher — quels facteurs historiques ont assuré le règne de cette métaphysique. C'est une question d'*origines* et de *sources* que nous avons abondamment traitée, mais qui est différente de celle dont il s'agit ici et qui peut se formuler ainsi : d'où qu'il vienne, le XIIIe siècle est en possession d'un corps doctrinal basé sur certaines données métaphysiques communes à de grands systèmes.

2) Sassen, p. 137.

retrouve à travers toute l'histoire, sous mille formes. Quant aux philosophies du XIIIe siècle, *le pluralisme est la solution dominante*, la « solution » que nous avons appelée « *scolastique* ». Bonaventure comme saint Thomas ne s'y trompaient pas, malgré qu'ils appartinssent, nous dit-on, à deux mondes d'idées irréconciliables. Ils ont combattu le monisme sous toutes les formes où il se présentait.

Il ne faut pas chercher ailleurs leur animosité contre le monopsychisme averroïste — ce monopsychisme humain qui compromet à la fois la valeur de la personnalité et la thèse fondamentale du pluralisme.

Une scolastique moniste ou panthéiste est une contradiction ! Depuis une trentaine d'années. des hommes distingués, confiants dans la perennité et la valeur de la scolastique, ont revêtu quelques-unes de ses formes les plus brillantes d'un aspect de modernité. On a fait revivre un néo-thomisme, un néo-scotisme. Pourquoi n'a-t-on pas repris la « scolastique averroïste » de Siger de Brabant ou la « scolastique panthéiste » de Jean Scot Erigène ?

L'univers des scolastiques est un univers pluraliste. Il n'existe, il ne peut exister que des individus, et Dieu comme tout être réel est une individualité. Nihil est praeter individuum. C'est en fonction de ce pluralisme métaphysique que les scolastiques — tous — ont expliqué la limitation et le devenir des êtres limités. La théorie de puissance et d'acte, qui fournit cette explication, n'appartient qu'au thomisme, dit M. Sassen. Nouvelle erreur. Au contraire, cette théorie est la couche profonde sur laquelle *tous* les scolastiques ont construit leur métaphysique du contingent.

Les augustiniens — ces dissidents qu'il n'est pas possible, nous dit-on, de réconcilier avec les thomistes et les aristotéliciens — s'en réclament au même titre que ces derniers et pour les mêmes raisons. La célèbre doctrine de la pluralité des formes est vide de sens sans la doctrine de l'acte et de la puissance, — puisqu'elle n'est qu'une interprétation de la

théorie de la matière et de la forme laquelle dépend directement de la composition d'acte et de puissance. L'auteur anonyme de la *Summa philosophiae,* par exemple, s'exprime clairement à ce sujet. Alexandre de Halès, Bonaventure, Duns Scot savaient comme Thomas d'Aquin que l'acte et la puissance régit tout être soumis à un devenir.

Il est non moins erroné de croire que l'unité ou la pluralité des formes introduit dans la métaphysique de la substance des différences si profondes que ces deux explications n'ont rien en commun. Elles ont en commun, l'une et l'autre, la *même notion de matière et de forme* dans son esprit aristotélicien (car la théorie telle qu'elle est pratiquée au XIIIe siècle ne vient pas d'Augustin [1]), mais d'Aristote et des Arabes). Toute cette discussion fournit un exemple remarquable de l'élargissement original auquel les scolastiques ont soumis l'aristotélisme. De part et d'autre on veut accentuer le *rôle déterminateur* de *la,* ou *des* formes substantielles, conférant à la matière première *(indéterminé),* et avec elle à l'être complet, *sa* ou *ses* perfections spécifiques. Pour interpréter la richesse ontologique d'un être et l'irréductibilité de perfections dont il est le théâtre, les partisans de la pluralité confient à des formes diverses — juxtaposées ou coordonnées — une fonction déterminante que les partisans de l'unité rattachent à un même principe formel. Mais les uns et les autres expliquent de la même façon les rapports de la matière et de la forme. Duns Scot sur ce point rejoint les augustiniens et les thomistes, la subdivision de la *forme* en *formalitates* n'affectant pas le rapport de cette forme avec la matière. De part et d'autre, nous sommes en présence d'un même dynamisme, et de la même explication de la *spécificité* des êtres.

Le couple matière-forme est à la base de cette autre discussion entre scolastiques : la composition substantielle est-elle propre aux corps ou bien s'étend-elle aux êtres

1) Sassen, p. 133.

immatériels ? Encore une fois, la discussion n'est intelligible que si on présuppose l'entente des deux partis sur la notion de l'acte déterminateur de la forme et sur celle de l'indétermination de la matière, avec tout le cortège de doctrines congénères que cette double notion comporte. Demandez donc à Descartes le mécaniste son avis sur l'unité ou la pluralité des formes et sur la composition substantielle des esprits ! Pareilles questions n'ont de sens que dans « l'univers » des scolastiques, et c'est n'y rien comprendre que d'y voir un Kampf zweier Welten.

Au point où nous en sommes, nous pouvons conclure que les doctrines de l'acte et de la puissance, de la matière et de la forme, posées l'une et l'autre dans la tonalité pluraliste livrent l'explication suprême d'êtres indépendants dans leur individualité, et que sans ces doctrines il n'est pas question de philosophie scolastique. C'est parce que Descartes les rejette qu'il n'est pas scolastique, tout en étant un excellent chrétien ; c'est parce que Siger de Brabant les teinte de monisme qu'il n'est pas scolastique.

Il est surprenant que M. Sassen ne dénonce pas son *Kampf zweier Welten* dans les interprétations divergentes d'une autre doctrine dont le rôle me paraît primordial dans l'organisme scolastique, celle de l'essence et de l'existence. Il n'en dit rien. Par contre il attache une grande signification au conflit qui divise les philosophes du XIIIe s. sur la question des rapports de l'âme et des facultés. Celles-ci s'identifient avec l'âme, selon les uns — se distinguent réellement de l'âme, selon les autres. Nouvelle cassure dans la « synthèse commune ». Non. Il n'y a pas de cassure. La question est secondaire. Elle présuppose l'*accord* sur un lot de questions primordiales. Notamment sur celles-ci : que l'homme est une substance individuelle ; qu'il est une nature agissante ; qu'il est composé de matière et de forme ; que la forme ou l'âme est le *principium quo* de l'action — et bien d'autres. Sans compter que la controverse n'intéresse pas l'activité de tout être contingent,

mais seulement celle de l'âme humaine. C'est une des nombreuses *innerscholastischen Streitfragen* (le mot est de Otto Karrer[1]). Encore une fois, essayez de transposer cette discussion en dehors de ses cadres « scolastiques », par exemple dans la philosophie de Malebranche ou de Berkeley, deux « scolastiques » à la manière de MM. Gilson et Sassen, puisqu'ils ont cherché loyalement l'accord de leur philosophie et du dogme chrétien !

La théorie de l'illumination spéciale que certains accueillent et que la plupart et les plus célèbres rejettent (citons Bonaventure, Thomas d'Aquin, Duns Scot) est encore plus *accessoire* dans l'économie générale de l'organisme scolastique, et M. Sassen a tort de lui accorder tant d'importance. Ceux qui admettent l'illumination spéciale reconnaissent son caractère *exceptionnel :* elle se superpose à l'idéologie commune, mais ne l'exclut pas. Chez un Henri de Gand par exemple, la connaissance abstractive des êtres corporels (ratio inferior) est *préalable* à la connaissance des fondements inébranlables de leur vérité (ratio superior), connaissance supérieure due à l'illumination efficiente de nos esprits par Dieu.

Voyez la large place que prend au XIIIe siècle la controverse relative à la *noblesse,* à la dignité respective de l'acte de connaître et de l'acte de vouloir. N'est-ce pas une véritable *discussion de luxe,* qui n'engage aucun principe vital de psychologie ou d'idéologie ?

Quant à la théorie des *rationes aeternae,* elle reçoit — contrairement à ce qu'en dit M. Sassen [2]) — le même sens chez Bonaventure et chez saint Thomas : c'est une de ces doctrines augustiniennes qui s'harmonisent fort bien avec la métaphysique commune aux scolastiques. Nous regrettons que M. Sassen ait passé sous silence la

1) Dans un livre récent sur *Meister Eckehart.* München, p. 46. L'auteur parle aussi des *Rahmen der gesamten Scholastik.*

2) P. 134.

merveilleuse entente des scolastiques du XIIIe siècle sur la solution du problème des universaux : tous fourniront à un groupe important de questions métaphysiques, psychologiques, logiques, épistémologiques des réponses dont le faisceau forme le réalisme modéré [1]).

IV

Les systèmes philosophiques, comme les êtres individuels de la nature, ont leur « principe d'individuation » et forment des touts irréductibles. S'en suit-il qu'ils n'ont rien en commun ? Nullement. S'il n'est plus permis d'être attentif à leurs *similitudes*, et s'il ne faut s'attacher qu'à leurs *différences*, toute vue d'ensemble, toute synthèse historique devient impossible. Les critiques de MM. Gilson et Sassen atteignent la méthode suivie par tous les historiens modernes de la philosophie qui tous établissent des groupements de systèmes. Elles atteignent les classifications courantes de la philosophie du XVIIe siècle en une lignée « empirique » se rattachant à François Bacon et une lignée « rationaliste » dont le chef de file est Descartes, car le système de Leibniz diffère profondément de celui de Descartes dont on le rapproche, beaucoup plus que la philo-

1) M. Sassen écrit que, dans l'étude du problème des universaux, j'abandonne la terminologie reçue, et que j'entende par *nominalisme* le nominalisme moderne de Locke et de Taine. Bien au contraire, j'emploie l'expression *nominalisme* et *nominales* dans le sens que *lui donnèrent les hommes* du moyen âge, *à l'époque même où le terme fut créé* et en usage. Mais j'ai observé, — ce qu'on n'avait pas remarqué jusqu'ici — que l'expression *nominales* apparaît à deux moments et avec des acceptions différentes : 1° au XIe siècle avec Roscelin, fondateur de la *nominalis secta ;* 2° au XIVe siècle. Si j'ai fait une allusion au nominalisme moderne, c'est pour le différencier nettement du nominalisme médiéval, et pour éviter à d'autres une confusion qu'on me reproche de faire. Voici mon texte, t. I, pp. 153 et 154 : « Avec l'historien anglais (J. de Salisbury) on peut appeler « nominalisme », le *nominalisme du XIIe siècle*... Mais il importe de ne pas oublier que le nominalisme ainsi entendu diffère du nominalisme dont parlera le XIVe siècle, et plus encore du nominalisme moderne. En effet, il fait partie du réalisme aristotélicien ou modéré que le moyen âge retrouve définitivement, grâce à Abélard ». Cf. t. II, p. 168.

sophie de Bonaventure ne diffère de celle de Thomas d'Aquin. Elles atteignent les classifications de MM. Gilson et Sassen eux-mêmes. De quel droit parlent-ils de « la philosophie augustinienne » alors qu'il n'y a pas *deux* augustiniens dont l'accord doctrinal est complet ? Elles atteignent l'histoire de l'art, telle qu'elle est conçue par André Michel, Enlart, Emile Mâle : ne fixent-ils pas l'essentiel du *système gothique* ou de l'organisme de lignes qui se trouve diversement interprété dans *chaque* cathédrale ?

Poussées à l'extrême, elles détruisent le caractère *scientifique* de toute histoire, car sans vues abstraites, sans classification et sans synthèse, il n'est pas de science [1]).

On le sait, d'aucuns vont jusque-là. L'histoire étant faite d'événements particuliers lesquels ne se répètent pas, ne serait elle-même qu'une étude du particulier. Elle se bornerait à expliquer ce particulier le plus intégralement possible en le situant dans son ambiance. Le P. Théry semble caresser cet idéal quand il condamne les classifications de Ehrle et de Grabmann aussi bien que les nôtres, au nom de ce principe que « dans la réalité il n'existe que des êtres concrets, des penseurs conditionnés par une multitude de circonstances dont il faut tenir compte » [2]). Sans vouloir discuter ici la valeur de cette espèce de méthode atomique (apparentée aux méthodes de la psychologie individuelle), il sera permis de remarquer que les *systèmes* philosophiques ne sont pas comparables aux *faits* politiques, économiques et sociaux. A la différence des faits qui disparaissent tout entiers, certaines théories ou doctrines qui entrent dans les systèmes, demeurent, et passent d'un système à l'autre. Si on devait fêter l'anniversaire de ces théories, comme on fête celui des hommes, il y a longtemps qu'on eût célébré le deuxième millénaire du pluralisme, ou encore celui du spiritualisme idéologique, pour n'en point citer d'autres.

1) On se rappelle les discussions soulevées, peu de temps avant la guerre, par la question : l'histoire est-elle une science ?

2) *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1926, p. 549.

Ce n'est donc pas trahir leur histoire, mais l'interpréter que de grouper les systèmes de philosophie suivant leurs affinités doctrinales. Telle est leur physionomie historique. Quand bien même la méthode particulariste s'imposerait ailleurs en histoire (ce que nous n'admettons pas), elle ne pourrait régenter l'histoire de la philosophie, sans mutiler la réalité [1]).

Il va sans dire que les constructions et les classifications historiques doivent reposer sur des bases *réelles* et non imaginaires ; et dans ce qui précède nous n'avons fait autre chose que de justifier le *fundamentum in re* de notre classification.

A aucune autre période de l'histoire — sauf peut-être au IIIe siècle après J.-C. dans la philosophie alexandrine — ce *fundamentum in re* n'est plus saillant qu'au XIIIe siècle, épris d'unité, d'universalisme dans tous les domaines de sa civilisation : une même conception philosophique (et pas seulement religieuse) du réel est dominante en Occident.

Nous nous trompons fort, ou nous ne faisons qu'appliquer ici aux systèmes historiques la doctrine de l'abstraction fondée sur la nature des choses, et le « réalisme modéré » que la scolastique du XIIIe siècle nous a laissé. H. Denifle, qui s'y entendait, avait raison de dire que toute méthode historique, pour être féconde, doit s'inspirer de principes aristotéliciens et scolastiques.

« La scolastique n'est qu'un mot. M. De Wulf la regarde comme une réalité », écrit le P. Théry [2]), et il ajoute avec un grain de malice que si j'avais vécu au moyen âge, j'aurais été un réaliste. — Oui, un réaliste, à la façon d'Abélard, de saint Thomas, de Duns Scot qui, tout en proclamant très haut qu'il n'existe que « des êtres concrets, des penseurs conditionnés par une multitude de circonstances dont il

1) Au demeurant, tout système philosophique est une construction logique, une œuvre de l'esprit : raison nouvelle et spéciale de rechercher les éléments communs et les éléments différentiels de la construction.

2) *Revue sciences philos. et théol.*, 1926, p. 549.

faut tenir compte », admettent la légitimité et l'objectivité réelle des vues abstraites prises par l'esprit sur ces êtres concrets, sur leurs activités, et sur le contenu de leurs pensées. Le P. Théry tient un langage de *nominaliste*. Au moyen âge il eût été un de ces dominicains qui tournaient le dos au thomisme ; et il eût enseigné avec Durand de S. Pourcain, qu'il est puéril *(frivolum)* de rechercher quoi que ce soit de commun entre des êtres concrets, chez qui tout est à la frappe de l'individuel. A ce compte, chaque arbre différant d'un autre arbre par le « fond » de son être, la notion abstraite d'arbre ne serait qu'un pur produit conceptuel, un *figmentum mentis* dépourvu d'objectivité réelle.

C'est toute l'idéologie aristotélicienne et thomiste qui craque. Le P. Théry s'en est-il rendu compte, et a-t-il songé aux conséquences ? Si, comme nous le croyons, cette idéologie conserve son excellence, elle vaut pour l'étude des systèmes d'idées comme elle vaut ailleurs. Le groupe imposant de philosophies du XIIIe siècle, qui fondent sur la métaphysique de l'acte et de la puissance, de la matière et de la forme, de la finalité immanente, de l'essence et de l'existence une interprétation du pluralisme ou du *nihil est praeter individuum*, portent en eux des éléments doctrinaux communs qu'il me paraît difficile de méconnaître, et qui livrent un *fundamentum in re*, suffisant à légitimer les vues abstractives de l'historien.

La fixation de ces doctrines philosophiques communes et les classifications qu'elle entraîne, *bien qu'elles soient fondées sur le réel*, n'en sont pas moins, comme toute vue abstraite et comme toute classification, des œuvres de l'esprit. Le souci même de leur justesse commande de les entourer de certaines précisions, qui toutes sont imposées par leur caractère logique. Rappelons-en quelques-unes :

1° La dénomination *synthèse scolastique*, dont je me suis servi, pouvant évoquer l'idée d'une organisation achevée, il peut être préférable de lui substituer celles de *patrimoine*

commun ou bien collectif des scolastiques (Gemeingut, sententia communis).

On me permettra d'observer que j'ai fixé le sens de ce terme *synthèse dès le début* de l'ouvrage [1]) :

2° Il est bien évident que tous les scolastiques ne tirent pas le même parti de ce patrimoine commun, que chaque système particulier offre une interprétation *plus ou moins* cohérente, vigoureuse et personnelle de l'ensemble [2]). C'est ce qui fonde la supériorité d'un Bonaventure, d'un Thomas d'Aquin, d'un Scot. On ne voit pas pourquoi certains critiques s'offusquent de pareille parenté doctrinale. On nous dit : « Elle fausse entièrement, ou mieux : « supprime les nécessaires perspectives d'une étude générale et historique de la pensée de saint Thomas » [3]). Au contraire, elle place dans son véritable éclairage un génie, dont certains ont une tendance exagérée à faire un surhomme qui ne serait redevable en rien et à personne. Elle explique aussi pourquoi les docteurs du XIIIe siècle sont *plus ou moins philosophes*, suivant qu'ils s'absorbent *plus ou moins* dans l'interprétation de ces doctrines rationnelles. Saint Bonaventure est moins philosophe que saint Thomas, parce qu'il s'affranchit moins que ce dernier des préoccupations *religieuses :* un homme n'est philosophe que dans la mesure où il cherche l'explication *rationnelle* des énigmes du réel.

1) Page 16 et suivantes.

2) M. D. Ch. écrit que la synthèse que j'ai esquissée est *anonyme*. Un anonyme est une personne humaine très déterminée, mais qu'on ne connaît pas (*Bulletin thomiste* cité). M. D. Ch. oublie la différence entre l'*abstrait* et l'anonyme.

3) M. D. Ch., dans *Bulletin thomiste*, 1926, p. 85 — On se demande ce que signifient ces perspectives ? Serait-ce pour faire ressortir davantage, dans son isolement, la grandeur de saint Thomas qu'on se refuse à lui reconnaître une parenté doctrinale avec ses prédécesseurs et ses contemporains ? Comme son confrère, le P. Théry, M. D. Ch. tient que les systèmes philosophiques du XIIIe siècle diffèrent « par leur fond le plus intime et leurs principes », si bien que toute vue abstraite et toute classification devient une construction artificielle. Pareille doctrine ne nous paraît pas ajouter grand'chose à la gloire de saint Thomas, mais par contre, en sacrifiant au nominalisme, elle condamne le thomisme.

3° La fixation et l'appréciation du patrimoine commun ne remplace pas l'étude monographique des systèmes particuliers mais elle la complète, car pour saisir les réalités (historiques ou autres) dans leur entièreté, on doit tenir compte de leurs ressemblances non moins que de leurs dissemblances. Agir autrement serait appauvrir le réseau des relations qui enveloppe toute réalité et conséquemment fausser le bilan de la scolastique. On ne m'accusera certes pas d'avoir passé sous silence les éléments différentiels des diverses philosophies du XIIIe siècle.

4° Nous ne rejetons pas le critère de classification de MM. Gilson et Sassen. Il est réel mais insuffisant. « Il est exact, avons-nous écrit, mais il ne suffit pas de dire que la philosophie médiévale (scolastique) est une philosophie religieuse ».

5° L'ensemble des doctrines communes aux scolastiques du XIIIe siècle est un *grand idéal* qui attire les intellectuels — le même phénomène se révèle dans d'autres départements de la civilisation du XIIIe siècle. Que sur telle ou telle question, un philosophe abandonne la doctrine commune, pareille défaillance ne défigure pas la physionomie scolastique de leur philosophie. C'est le cas pour les partisans de l'illumination spéciale : *certaines* connaissances doivent leur origine à un influx spécial de Dieu, mais les autres connaissances rentrent sous la règle commune (Henri de Gand)[1]). C'est le cas pour les partisans de l'innatisme : l'innatisme ne s'étend qu'à *certaines* connaissances (Bonaventure), les autres s'expliquent par l'action des objets extérieurs sur l'âme. N'oublions pas d'ailleurs que le XIIIe siècle, âge de métaphysique, n'accordait pas aux problèmes idéologique et critique l'importance que lui reconnaissent les philosophes modernes et contemporains.

1) Sassen, p. 132, me reproche d'avoir esquivé cette doctrine. Qu'il cite un seul philosophe qui l'admet et auquel je ne l'ai pas attribué. Notre exposé de la théorie de l'illumination spéciale chez H. de Gand, date de trente ans (1895).

— Le bloc des doctrines typiques demeure : *le pluralisme*, la *matière et la forme*, la *spécificité des êtres*, l'*essence* et *l'existence*, la *distinction de la sensation* et *de la pensée*, la *finalité immanente* et *la finalité morale*, *l'objectivité du savoir humain*, *le réalisme modéré*, et d'autres.

Qu'on nous permette de poursuivre le parallèle avec l'histoire de l'architecture du XIIIe siècle : ce n'est pas parce que telle église a reçu quelque décoration romane qu'elle est rayée de la liste des monuments gothiques. Mais que la clef d'ogives ne régisse pas l'économie de ses œuvres vives, et du coup elle sera classée parmi les constructions d'un autre style.

V

Le lecteur se sera demandé peut-être, si une question de mots ne se cache pas sous la question d'interprétation doctrinale soulevée par cette controverse. Les mots n'ont pas seulement leur magie, mais ils forment un matériel technique et traditionnel. Le terme *scolastique* est du nombre. Il nous vient de la Renaissance, qui entend par *scolastiques*, *tous les philosophes du moyen âge*. Les XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles ont repris le terme dans cette acception en accentuant le mépris que les intellectuels du XVIe et du XVIIe siècle affectent à son endroit. Ce mépris s'est dissipé depuis une trentaine d'années à peine, grâce aux travaux de ceux qui ont défriché le terrain philosophique du moyen âge et révélé ses richesses [1]). Mais, l'identification de philosophe scolastique et de philosophe médiéval demeure. Bien que la *diversité* des systèmes soit devenue éclatante, on continue de leur appliquer un terme *unique*, créé à une époque où l'ignorance et le mépris méconnaissaient cette *diversité*.

Soit. On ne brave pas les mots ; on les subit, sous

1) Le même phénomène s'est produit il y a un demi-siècle pour le mot *gothique*, qui primitivement signifiait *barbare*, et qui n'a plus rien de péjoratif.

peine de susciter des malentendus. Voilà pourquoi, « telle qu'elle est, et avec tous les inconvénients qu'elle présente, c'est encore à celle-là *(identification de scolastique et de philosophes médiévaux)* qu'il est le plus sage de se tenir »[1]).

Mais les mots ne changent rien aux choses. Si « *scolastiques* » désigne l'ensemble des philosophes médiévaux, il reste que le XIIIe siècle occidental offre le spectacle d'un patrimoine philosophique commun et dominant (dans les limites indiquées plus haut) ; que ce patrimoine commun, ou *Sententia communis* établit une parenté *philosophique* et pas seulement apologétique et religieuse entre un groupe imposant de docteurs, et que d'autres systèmes philosophiques — l'averroïsme, le matérialisme, le subjectivisme — veulent ruiner les directives ou les fondements de cette philosophie dominante. Rien ne serait changé à l'*esprit* de notre ouvrage si on faisait sauter l'expression antiscolastique, si on substituait à l'expression de « synthèse scolastique » du XIIIe siècle celle de « doctrines dominantes ou *sententia communis* ».

Ceux qui se paient de mots seraient satisfaits, mais il serait intéressant de savoir ce que les autres pensent de la question doctrinale que le mot recouvre. En esquivant d'y répondre, ils se font la partie trop belle.

VI

Il est une autre question importante et d'intérêt général que met en cause une critique incidente de M. Gilson. Elle mériterait d'être traitée à la première page de toute méthodologie historique. Nous ne faisons qu'y toucher, nous réservant d'y revenir ailleurs.

Faut-il, pour exposer une doctrine philosophique, s'inspirer de la *logique* de cette doctrine, ou des *intentions* de

1) Gilson, t. I, p. 7.

son auteur ? La réponse ne paraît pas douteuse. Sacrifier la logique pour rechercher les intentions est renoncer à la *critique interne* qui constitue et éclaire une doctrine de l'intérieur, au moyen des éléments qui constituent cette doctrine. Qu'on me permette de reproduire ces quelques lignes de ma Préface : « Autre chose est l'intention, révélatrice d'un tempérament et d'une personnalité ; autre chose la doctrine, produit plus ou moins vigoureux de la pensée. Un contenu de doctrine est indépendant des préoccupations subjectives dont elle s'inspire. De tout temps on voit des hommes errer de bonne foi et mettre d'excellentes ambitions au service des pures doctrines » (t. I, p. VII).

M. Gilson n'admet pas ce critère, sinon il ne pourrait écrire : « En face d'une scolastique il faut une antiscolastique, et comme M. De Wulf ne voit à peu près que Scot Erigène pour tenir ce rôle dans le tome I, il en fait un panthéiste, *que Scot le veuille ou non* »[1]).

Qu'il le *veuille* ou *non !* Il est manifeste que Scot ne le *veut* pas, pas plus qu'Eckhart, Hermes, Gunther et tant

1) P. 290.—M. Gilson met en avant une singulière critique au sujet de la dénomination d'*augustinisme*. J'ai dit que des réserves s'imposent dans l'emploi de cette appellation, que je lui préfère l'expression *ancienne scolastique* du XIIIe siècle, que néanmoins par respect pour l'usage et surtout par égard pour le P. Ehrle, (lequel a reconnu la valeur de certaines de mes raisons), j'emploierai le terme *augustinisme, comme synonyme d'ancienne scolastique, mais avec les réserves expresses mentionnées* (t. I, pp. 319-321). Une de ces réserves qui me fait préférer l'expression « ancienne scolastique » est que la dénomination *augustinisme* a été appliquée pour la première fois par les scolastiques eux-mêmes en 1270, dans un sens *polémique* (lettre de John Peckham), que dès lors l'expression « ancienne scolastique » s'applique mieux que celle d'augustinisme aux philosophes antérieurs à 1270. Reprenant donc dans un sens très précis, et malgré les équivoques qu'elle suscite, l'expression augustinisme, je n'aurais pu imaginer qu'on aurait invoqué contre moi les raisons qui imposent des réserves dans son emploi. Tout auteur qui se sert d'une expression dont il a rigoureusement fixé le sens peut s'attendre à ce qu'on ne lui prête pas l'emploi de ce terme dans un sens différent. C'est ce que fait M. Gilson, quand il m'objecte que je fais évoluer la scolastique augustinienne avant qu'elle n'existât. — Lui-même est obligé de reconnaître le bien fondé de cette autre réserve que j'ai fait valoir : « que le bloc de doctrines appelées augustiniennes comprend des éléments étrangers à la philosophie d'Augustin et qui sont de provenance arabe » (t. I, p. 320) ; et il

d'autres n'ont *voulu* aller jusqu'au monisme — pas plus que certains politiciens idéalistes n'ont *voulu* la ruine de leur pays. N'empêche que le panthéisme sort de leurs prémisses, comme la ruine d'un pays sort de l'application de certains principes économiques, *malgré la volonté* de ceux qui leur ont imprimé leur efficace. Qu'il le veuille ou non ! Puisque Scot Erigène ne *veut* pas être un panthéiste il s'ensuit qu'il n'*est* pas un panthéiste. Est-ce cela qu'on entend dire ?

M. De Wulf.

propose de parler désormais d'*augustinisme avicennisant*. Je doute du succès de l'adjectif. — Enfin j'ai noté cet autre fait incontestable que *certaines* doctrines authentiquement augustiniennes ont été reprises par *tous* les scolastiques du XIIIe s. (les augustiniens et les aristotéliciens) ; que *ces* doctrines pour le moins n'entrent pas en cause quand on oppose l'augustinisme à l'aristotélisme scolastique, et qu'il y a là une nouvelle raison d'entourer le terme *augustinisme* de certaines précisions. On me dit que cette raison n'est qu'une « supposition curieuse » peu intelligible (Gilson, Pourquoi S. Thomas a critiqué S Augustin, p. 102, dans *Arch hist. doct. du moyen âge*). Au contraire, elle me paraît aussi claire que pertinente. — Nous avons reçu cette dernière étude de M. Gilson au moment où le présent article était sous presse. Elle débute comme suit. « S'il fallait indiquer le point critique où s'effectue la dissociation entre l'ancienne scolastique et la nouvelle *(à savoir : le thomisme)*, c'est sans doute la théorie de la connaissance qu'il conviendrait de choisir » (p. 5). Et que fait-on des innovations *métaphysiques* du thomisme, autrement importantes dans sa synthèse que ses critiques de l'illumination divine ?

II

LE PLOTINISME

DANS LE

SYSTÈME DE JEAN SCOT ÉRIGÈNE *)

I

INTRODUCTION

Le néoplatonisme de Jean Scot Erigène et la parenté de quelques-unes de ses doctrines avec celles de Plotin, ont été si souvent discutés par les historiens de la philosophie [1]) qu'il nous a paru utile de poser la question : *la philosophie d'Erigène qui, en vérité, n'est qu'un plotinisme mal déguisé sous ses idées théologiques, n'est-elle vraiment pas autre chose qu'une habile compilation faite d'après d'autres compilateurs néoplatoniciens* [2]), *ou est-il impossible que le philosophe irlandais ait connu l'œuvre de Plotin?*

Il est vrai que cette dernière hypothèse ne peut se justi-

*) Traduit du hongrois.

1) Buschwald, *Der Logosbegriff des Joh. Scot Eriugena*, Leipzig, 1884. — Jacquin, *Le néoplatonisme de Jean Scot* (*Revue des sciences philos. et théol.*, 1907). — Draeseke, *Zum Neuplatonismus Eriugenas* (*Zeitschrift f. Kirchengeschichte*, 1912). — H. Dörries, *Zur Geschichte d. Mystik. Erigena u. der Neuplatonismus*. Tübingen, 1925. (Intéressant, parce que l'auteur y cherche surtout les différences entre la philosophie d'Erigène et celle de ses prédécesseurs néoplatoniciens).

2) Draeseke, *Joh. Scotus Eriugena u. dessen Gewährsmänner* etc. Leipzig, 1902.

fier — du moins pour le moment — par des preuves directes (allusions à Plotin, extraits des Ennéades, notes biographiques), mais il n'en est pas moins certain qu'au moyen âge, ne pas mentionner les œuvres consultées — surtout quand il s'agissait d'un auteur considéré comme antichrétien [1]) — ne signifiait nullement qu'on ne les connût pas [2]).

En nous appuyant sur cette possibilité négative nous nous proposons d'examiner le système d'Erigène, afin d'y chercher 1° *des conformités de pensées*, 2° *des conformités d'expressions* qui, en l'absence de preuves directes, nous permettraient de regarder au moins comme probable qu'Erigène a connu immédiatement l'œuvre de Plotin.

Bien que, dans cette exposition, comme dans tout le cours de cette étude, nous nous soyons toujours occupé en premier lieu des conformités de pensées, *c'est aux conformités d'expressions que nous attribuons la plus grande importance.* Notre procédé n'a pour lui qu'une simple raison de méthode : nous voulons tracer avant tout le cadre dans lequel les conformités d'expressions pourront recevoir leur force et valeur démonstratives.

En développant notre thèse sur la possibilité d'une relation directe entre Plotin et Jean Scot, nous sommes parti de cette hypothèse psychologique que *deux hommes ne peuvent, sans être en relation directe, s'exprimer de la même façon, alors même qu'ils pensent la même chose.* Or, chaque fois que nous sommes en présence d'une conformité d'expression, l'emprunt ou l'influence directe a beaucoup de probabilités.

Un autre fait historique important justifie notre point de vue dans la différente appréciation des deux sortes de

1) « *De Platone sileo, ne videar sectam illius sequi* » (déclaration très importante et très caractéristique !). Erigène, *De div. nat.* III, 37, p. 732 (Migne, Patr. Lat. tome 122).

2) V. le rapport de Pseudo-Denys l'Aéropagite à Proclus, ou encore celui de Jean Scot à Macrobe « qu'il a dû connaître, bien qu'il ne le cite pas ». (M. De Wulf, *Hist. de la phil. méd.*, 1925, t. I, p. 124).

conformités : le plotinisme est devenu le patrimoine commun des œuvres de philosophie du haut moyen âge considérablement influencé par les écrits de saint Augustin et de Pseudo-Denys. Dès lors, pour prouver l'influence directe de Plotin sur Erigène, on ne peut se servir — qu'avec la plus grande réserve — des conformités de pensées.

Même si le travail que nous entreprenons ne doit aboutir qu'à un résultat négatif, nous estimons qu'il ne sera pas perdu : il donnera, au moins, une idée plus exacte de l'étendue du néoplatonisme d'Erigène.

II

CONFORMITÉS DE PENSÉES

Pour établir les conformités de pensées entre le système de Plotin et celui d'Erigène, il faut, avant tout, déterminer les caractères fondamentaux et distinctifs du système de Plotin.

Tout le plotinisme découle de deux thèses fondamentales.

1° *La divinité suprême, nommée l'Un ou le Bien, embrasse et pénètre tout l'univers* à l'aide d'un système gradué. Plotin attache une grande importance à la suite graduelle et régulière des choses ce qu'il appelle : la ταξὶς ἐφεξῆς (II. 9. 13). C'est cette conception originale, qu'on parvient difficilement à définir par un seul terme philosophique, qui a donné lieu à tant de discussions : Plotin est-il panthéiste-moniste ou monothéiste et pluraliste ? Le problème est irrésolu ou plutôt insoluble — parce que le philosophe grec n'a jamais eu la moindre idée de nos catégories philosophiques d'aujourd'hui — et le même problème se pose au sujet de tous les penseurs qui ont adopté la conception métaphysique de Plotin.

2° *L'esprit,* médiateur entre les deux extrêmes : Dieu et

la matière, *est inférieur en valeur et en existence au Bien, mais il est absolument supérieur à n'importe quelle autre chose*. Du fait que l'esprit est inférieur au Bien, catégorie la plus universelle et valeur la plus autonome, découle *le caractère moral du plotinisme et la possibilité de la mystique*. D'autre part, la supériorité de l'esprit sur tout l'univers, donne un trait d'*intellectualisme très marqué* à tout le système. C'est par cet intellectualisme que Plotin arrive à identifier la pensée et l'existence dans le monde intelligible et qu'il déclare que le beau est toujours une forme de l'idée, de l'esprit.

Munis de ces deux principes que nous considérons comme l'essence du plotinisme, nous allons examiner de plus près jusqu'à quel point cette conception se retrouve dans les pensées d'Erigène.

Aux trois hypostases plotiniennes correspondent les natures d'Erigène à peu près dans cette forme :

Plotin.	*Erigène.*
Ἕν, Ἀγαθόν	Deus, Pater, essentia, natura [1]) qui creat et non creatur.
Νοῦς — Κόσμος νοητός	Verbum Dei, et mundus intelligibilis, Filius, sapientia, natura quae creatur et creat.
Ψυχή — Κόσμος αἰσθητός	Spiritus Sanctus et mundus sensibilis, vita, natura quae creatur et non creat [2]).

1) Il est instructif tout aussi bien qu'intéressant de comparer le rôle et la signification du mot « natura » : chez Erigène il a la signification du mot « φύσις » chez Plotin. C'est H. F. Müller qui, dans le *Rheinisches Museum f. Philologie*, 1916, p. 232, a publié une étude remarquable pour établir nettement le sens de la « φύσις » plotinienne. D'après lui, outre la nature comme nous la comprenons aujourd'hui, la « φύσις » signifie 1° la chose qu'on veut désigner par ce détour, (p. ex. κέρατος φύσις = κέρας ; ἥπατος φύσις = ἧπαρ) ; 2° la nature spéciale et individuelle d'un être ; 3° la notion, l'essence, l'idée d'une chose. Tout cela concorde fort bien avec le sens donné au mot « natura » par Erigène.

2) Tout le monde sait qu'Erigène a admis encore une quatrième sorte de

I. La signification de la première nature, c'est-a-dire de Dieu, dans le système d'Erigène. — Quelle est l'importance de la première nature et que signifie Dieu chez Erigène ? Il est l'Absolu qui, interprété au point de vue de la morale, de la métaphysique, de l'esthétique et de la logique, reste toujours le fondement logique des choses relatives.

1° Dans la morale il signifie la suprême valeur morale, la suprême idée (III, 2, p. 627) : le Bien absolu en dehors duquel il n'y a pas de bien (I, 12, p. 454). Tout ce que nous nommons bon, participe de lui et n'est bon que dans la mesure où il possède Dieu, c'est-à-dire le Bien (Ibid.).

Cette thèse fondamentale revêt aussi, chez Erigène, la forme de deux catégories (« sectiones ») dont la première contient l'essence immuable du bien, tandis que la seconde ne renferme que le bien dérivé du premier bien par participation (III, 1, p. 622).

Dieu est bon d'une manière si exclusive qu'il n'a même aucune connaissance du mal. S'il en avait quelque connaissance, il serait aussi la cause du mal, puisque les choses n'existent que parce que Dieu les pense (II, 28, p. 596). Non seulement il est la bonté suprême, mais il est encore plus que la bonté (plus quam bonitas, III, 2, p. 627). Il est une diffusion d'en haut (III, 4, p. 634) qui inonde tout « et facit omnia et fit in omnibus et omnia est » (Ibid.).

Cette bonté diffusive est une fécondité ineffable et surnaturelle [1]) (II, 33, p. 611 et IV, 10) qui a produit le monde, car, comme nous venons de le dire, tout ce qui existe, n'existe qu'en tant qu'il est bon (III, 2, p. 628).

nature : « quae neque creatur neque creat ». Mais puisque cette nature, par rapport à la première, n'a aucune indépendance logique ou métaphysique, nous ne jugeons pas nécessaire de la mentionner parmi les substances autonomes. Elle n'a qu'une importance systématique : c'est en elle que « le mouvement dialectique de la raison » (Hegel) arrive à zéro et par elle que le système cyclique se ferme.

1) V. Plotin, V. 1, 7 : καὶ γὰρ τέλειον ὄντα γεννᾶν ἔδει, καὶ μὴ δύναμιν οὖσαν τοσαύτην ἄγονον εἶναι

En vertu de cette théorie de notre philosophe, *la catégorie du bien possède une applicabilité plus générale et une extension beaucoup plus grande que la catégorie de l'existence* (III, 2, p. 628). Ainsi la bonté devient la *présupposition logique de chaque être en tant qu'être* et, conformément à l'esprit du plotinisme, tout le système d'Erigène prend une forte teinte morale [1]).

2° *Métaphysique*. Puisque exister c'est être bon, la bonté divine devient le fondement non seulement de l'ordre moral, mais encore de l'ordre métaphysique. « Unus atque idem Deus et providentia perfectissima est omnium et essendi et bene essendi omnia causalis » (III, 9, p. 648 et encore III, 2, p. 628).

Mais pourquoi Dieu crée-t-il, et en quoi consiste la création ? Puisque, d'après Erigène, la bonté divine est une chose diffusive (III, 4), — dans de nombreux passages, il la compare à une source primitive (« fons omnium », p. ex. III, 4, pp. 632-34) — Dieu ne peut pas empêcher sa diffusion, fatalement il crée. Aussi la création de l'univers n'est-elle pas autre chose que la diffusion graduelle, par divers degrés et diverses natures, de l'essence et de l'être de Dieu. « Nam cum dicitur seipsum creare, nil aliud recte intelligitur, nisi naturas rerum condere. Ipsius namque creatio, hoc est in aliquo manifestatio, omnium existentium profecto est substitutio » (I, 13, p. 455). « Extendit se in omnia et... ipsa extensio est omnia » (III, 9, p. 643).

De cette thèse qui établit l'identité complète des quatre ou plutôt des trois natures, découle, par une nécessité fatale et logique, le panthéisme — dans le sens plotinien de ce mot — que Jean Scot ne peut plus empêcher de

1) C'est aussi la raison pourquoi, en nous écartant de la tradition philosophique, nous avons traité d'abord de la morale, et non pas de la métaphysique d'Erigène. Chez lui, comme chez tous les penseurs néoplatoniciens, ce n'est pas la métaphysique ou la logique qui est la science philosophique par excellence, base de tout le système, mais la morale.

pénétrer dans son système. C'est ici que ses principes philosophiques entrent en conflit avec sa conviction religieuse. Par conséquent, à ce point de vue, on peut distinguer deux couches différentes dans son système : 1° la base panthéiste-moniste d'inspiration néoplatonicienne ; 2° des idées monothéistes-pluralistes qui s'accordent fort mal avec la structure générale de son système. (Voir p. ex. ses exposés sur les trois personnes différentes de la divinité et sur les âmes différentes de Dieu et différentes entre elles, ses réflexions sur le monde sensible non identique avec son Créateur, etc.).

Mais si nous voulons conférer le titre de système à la conception du monde d'Erigène, — tout en comprenant les scrupules de sa conscience catholique — nous n'avons pas à nous arrêter à ses réminiscences religieuses qui ne servent qu'à rompre l'unité de son système, c'est-à-dire à l'anéantir en tant que système.

Par conséquent, dans la suite, nous ne tiendrons compte que de sa métaphysique néoplatonicienne et panthéiste qui lui a fait dire : « Restat sine ulla controversia, unum Deum omnia in omnibus fateri » (III, 17, p. 675 et à la fin de III, 22)[1]).

Mais si Dieu est identique à tout ce qui existe, comment Jean Scot va-t-il interpréter les trois natures divines si soigneusement distinguées au commencement du Peri Physeon ? La réponse que notre philosophe fait à cette objection est très intéressante et non moins compliquée.

D'après lui l'unité et la trinité de Dieu sont une « res ineffabilis atque incomprehensibilis ». Les philosophes inspirés par l'esprit divin ont appelé Dieu « Un », quand ils l'ont étudié comme cause première, commencement unique, simple et indivisible de tout, et ils l'ont appelé trinité,

1) A voir encore sur le panthéisme de Scot : Mag. : ... « num negabis, Creatorem et creaturam unum esse ? Disc. : Non facile negarim ; huic enim collectioni resistere videtur mihi ridiculosum esse » (II, 2, p. 528).

sous le rapport de son développement infini (in... mirabili fertilique multiplicitate). En ce dernier cas, ils appelaient les trois substances de l'unité divine, Père, Fils et Saint-Esprit. Mais ces mêmes théologiens-philosophes se rendaient compte que ces noms ne se rapportent pas directement aux substances elles-mêmes, mais seulement aux relations qui existent entre elles. (« Habitum autem substantiae ingenitae ad substantiam genitam Patrem ; habitum vero substantiae genitae ad substantiam ingenitam, Filium ; habitum vero procedentis substantiae ad ingenitam genitamque substantiam Spiritum Sanctum nominaverunt », I, 13, p. 476).

Il est évident qu'après cela Erigène ne pouvait plus attribuer une valeur réelle, je veux dire une existence objective, à sa division des natures. Il ne la considérait, sans doute, que comme une manière de voir de notre esprit humain. C'est donc lui-même qui attire l'attention de ses lecteurs sur ce fait que la première et la quatrième, tout aussi bien que la deuxième et la troisième des natures, peuvent être réunies dans une seule catégorie et que même ces deux qui nous restent « *non in Deo, sed in nostra contemplatione discernuntur et non Dei, sed rationis nostrae formae sunt* »[1] (II, 2, p. 527).

Dans pareille théorie les choses créées, n'étant que les parties plus ou moins éloignées de ce seul être qui existe, tendent toujours à rentrer dans leur source primitive qui est aussi leur vrai soi-même. Cette aspiration innée à tout

1) Sur ce point les idées philosophiques d'Erigène s'accordent d'une manière étonnante, comme l'a si bien montré A. Schneider (*Die Erkenntnislehre des J. S. Eriug.* etc. II, pp. 90-100) avec la doctrine fondamentale de la philosophie allemande subjective-idéaliste. La parenté de Plotin avec la même philosophie est une thèse généralement acceptée et en bonne partie aussi prouvée. (V. H. F. Müller, *Goethe u. Plotin;* F. Koch, *Goethe u. Plotin;* F. Koch *Schiller's philosophische Schriften u. Plotin*). Nous tenons à remarquer que c'est en cherchant les ressemblances d'idées entre Plotin et Erigène que la parenté de celui-ci avec la philosophie allemande nous a sauté aux yeux. Mais si deux choses se ressemblent à une troisième, n'est-il pas naturel qu'elles se ressemblent aussi entre elles ?

l'univers est appelée, dans le domaine de la morale, *amour*. C'est ce même sentiment qui, d'après notre philosophe, ramène toutes les créatures à une amitié, à une unité indissoluble, ineffable (I, 74, p. 519). Et puisque c'est le vif désir de rentrer en Dieu qui contraint les parties projetées de la divinité de revenir à leur point de départ, on pourrait aussi définir cet amour cosmique en disant qu'il est le mouvement naturel de tout l'univers vers celui qui est le but, la fin de tout mouvement, une « quieta statio » au delà de laquelle aucune créature ne peut plus avancer (Ibid.).

Cet amour présente des traits caractéristiques.

L'aspiration des êtres vers Dieu peut être consciente ou inconsciente (II, 28, p. 593), d'après le degré d'intelligence qui leur a été donné. Mais il reste toujours que dans cet amour mystique l'amant et l'aimé sont identiques : c'est Dieu qui s'aime lui-même. « Amat igitur seipsum et amatur a seipso in nobis et in se ipso » (I, 75, p. 521, et I, 76). La quatrième nature même que nous n'avons point mentionnée parmi les substances autonomes, signifie simplement que la créature qui est Dieu, rentre en son Créateur également Dieu ou pour parler plus exactement, qui est le même Dieu. Quant à la nature de cet amour divin, Erigène ne cesse de répéter que nous n'en pouvons avoir la moindre idée. Il dépasse toutes les notions qu'on peut se faire de l'amour le plus parfait. Ce qu'on peut dire de mieux, c'est que ce n'est pas de l'amour, puisque ce n'est pas ce que nous avons l'habitude de désigner par ce mot (I, 75).

En résumé, les créatures aiment leur Créateur et tendent à se réunir à lui, parce qu'étant bon, Dieu est le fondement et la source de leur bonté et de leur existence. Elles l'aiment parce que, en l'aimant, les créatures n'aiment qu'elles-mêmes et elles l'aiment enfin, parce qu'il est la perfection, la Valeur Suprême : « Eum omnia appetunt ipsiusque pulchritudo omnia ad se attrahit. Ipse enim solus vere amabilis est, quia solus summa ac vera bonitas

et pulchritudo est : omne siquidem quodcunque in creaturis vere bonum vereque pulchrum amabileque intelligitur, ipse est » (I, 74, p. 520).

Dans ce passage, les réflexions morales et métaphysiques se pénètrent et mènent naturellement à un nouveau domaine, à savoir à celui de l'esthétique.

3° *Esthétique.* — Dans l'esthétique, comme dans la morale et dans la métaphysique, c'est également Dieu qui représente la valeur suprême. Etant cause et source primitive de toute beauté et de toute forme (IV, 16, p. 827, et en partie III, 4), c'est lui qui rend belles les choses en les faisant participer de sa beauté (I, 74, p. 520). D'ailleurs selon Erigène, comme selon Plotin, la beauté n'est autre chose que la bonté, considérée à un autre point de vue. Aussi a-t-il enseigné que le mal est identique avec la laideur. (« Malitia deformitas quaedam est et abominabilis turpitudo », IV, 16, p. 826).

Jean Scot distingue trois catégories dans la beauté, distinction tout à fait conforme à la structure métaphysique de son système : la beauté suprême, qui est Dieu lui-même ; le monde des idées ; le monde sensible. La différence de valeur entre les beautés est mesurée d'après la distance qui les sépare de Dieu. Mais partout où la beauté existe, il y a quelque chose de Dieu. C'est pourquoi même le monde sensible, dernière valeur esthétique, est encore d'une beauté si fascinante qu'il éveille dans les âmes moins parfaites un désir, un amour inextinguible (IV, 18, p. 833). « Et vraiment — écrit notre philosophe en faisant allusion à la beauté printanière de la nature — tant de beautés nous sourient (« arridet ») dans ce procédé même dont les organismes vivants tendent à vivre et à se développer qu'il est aisé de comprendre comment les hommes peuvent se perdre dans ces beautés en les aimant d'une manière excessive et perverse (« intemperante luxurioseque »), II, 14, p. 533).

Cependant bien supérieure à cette beauté est celle qui se

traduit dans l'unité et dans l'harmonie du monde intelligible. Elle ravit l'âme du sage qui contemple les essences intelligibles aussi bien que la beauté sensible enchante les âmes moins parfaites (II, 14, p. 544). Mais même dans le monde sensible ce ne sont pas les masses détachées ou la variété des parties que la « vraie raison » apprécie, mais plutôt les idées qui toujours transparaissent par la matière et qui sont si belles (« pulcherrimas »), parce qu'elles sont d'une unité parfaite (II, 11, p. 539). Partout et toujours, le fondement de la beauté intelligible et sensible est une *harmonie admirable et ineffable* (III, 6, pp. 637-8) par laquelle toute la création s'entrelace dans une parfaite unité. Il y a une chaîne infinie, — dit Jean Scot en reprenant une vieille pensée grecque, — dont les chaînons, de Dieu à la matière, s'unissent dans un amour mystique (III, 3, p. 630).

Le fondement métaphysique de l'unité esthétique, c'est l'origine commune, le fait que « omnia quae sunt et quae non sunt, ab uno omnium principio confluere... » (III, 6, p. 638), et si nous voulons être tout à fait exact, il faut encore ajouter que pour Erigène ce n'est pas seulement l'origine, mais aussi l'essence qui est commune à tout l'univers. Cette harmonie universelle ressemble à un morceau de musique, à une « mélodie organique » (organicum melos, III, 6, p. 638) dont les sons s'accordent avec une suavité naturelle.

En parlant de la beauté des choses intelligibles, nous tenons à mentionner la beauté spécifique de l'âme humaine. Puisque l'âme est créée à la ressemblance de Dieu, elle possédait, avant le péché originel, une beauté éclatante (« superior pulchritudo », IV, 6, p. 762). Cette beauté était, naturellement, celle de l'image divine (IV, 12, p. 799). Mais lorsque l'âme, par suite du désir criminel de sa volonté corrompue, eut changé la direction de son mouvement naturel vers Dieu, et se fut tournée vers le monde (IV, 5, p. 756), elle perdit sa beauté et sa dignité. Par sa chute,

elle devint semblable aux animaux privés de raison (Ibid.). Pour rendre à l'âme sa beauté d'autrefois détruite (« deleta est ») par le péché, le Logos lui-même fut envoyé. Etant Dieu, il est « ipse siquidem pulchrum et pulchritudo totius pulchri, et pulchritudinis causa et plenitudo, cuius gustus et comestio nescit saturitatem » (IV, 16, p. 823).

4. *Logique.* — Comme les autres philosophes néoplatoniciens, Erigène accorde à la logique moins de développement et de valeur qu'à la morale ou à l'esthétique. Le plus souvent, la vérité n'est traitée que pour ses relations et ses conséquences métaphysiques, esthétiques ou morales.

Avant d'examiner ce que c'est que la vérité en elle-même, — substance, relation ou catégorie — Erigène s'empresse de la personnifier et de l'identifier avec la deuxième personne de la Sainte Trinité. C'est ainsi que la figure du Jésus des Evangiles se confond, — au grand détriment de sa personnalité — avec la théorie augustino-plotinienne d'après laquelle le Logos-Nous est identique avec le monde intelligible. C'est sur cette conception à double origine, à savoir l'Evangile et le néo-platonisme, que se base la théorie de la vérité d'Erigène. Ainsi elle ne fait qu'une partie de sa doctrine du Logos, puisque selon lui, la vérité, c'est le Verbe (V, 16, p. 887). C'est pourquoi, après avoir étudié la première nature ou la première personne de la divinité, nous passons à l'interprétation du Logos, c'est-à-dire de la deuxième nature d'Erigène.

II. Le Logos et le monde intelligible. — La théorie du Logos [1]) d'Erigène mérite une attention spéciale car,

1) Rerum principium primum cognoscite Christum,
Verbum cuncta creans natum de pectore Patris,
Ars, lex, consilium, ζωή, sapientia, virtus,
Fons, medium, finis, genitum de lumine lumen,
Est, non est, superest, qui praestitit omnibus esse,
Qui regit atque tenet totum quod condidit ipse,
Totus per totum, qui nullis partibus haeret,
Cum sit cunctorum substans essentia simplex.
(*De Verbo incarnato*, p. 1230).

suivant Buchwald et Schneider, c'est justement cette partie de son système qui offre le plus de ressemblance avec la philosophie de Plotin. Cependant, en ce qui concerne notre point de vue, ou la relation *directe* entre les deux philosophes, nous ne devons pas oublier que saint Augustin, fort bien connu d'Erigène, a adopté la doctrine de Plotin en la conformant à la théologie chrétienne [1]). Les recherches sur les ressemblances entre le Logos d'Erigène et le Nous de Plotin, imposent donc une grande circonspection.

1. *Le Logos est le lieu où se trouvent les idées, causes primordiales et vraies substances de toutes les choses.* — «Comme seconde forme de la nature générale se révèle celle qui est créée et qui crée et qui, à notre avis, doit être considérée dans les causes primordiales des choses. Par les Grecs elles étaient appelées modèles primordiaux (πρωτότυπα), prédestinations (προορίσματα, hoc est predestinationes vel definitiones) et volontés divines (θεῖα θελήματα); elles étaient aussi qualifiées d'idées (ἰδέαι), c'est-à-dire de figures et de formes intelligibles dans lesquelles les raisons immuables des choses à créer ont été cachées avant même d'exister... Et vraiment elles méritent d'être appelées ainsi, puisque le *Père*, c'est-à-dire le principe de toute chose, *a créé* au préalable dans son Verbe, c'est-à-dire *dans son Fils unique*, les raisons de tout ce qu'il voulait créer, avant que les créatures elles-mêmes eussent été divisées en genres, nombres et différences, etc.» (II, 2, p. 529 et répété II, 36, p. 616).

Toute chose créée a donc son modèle parfait et intelligible dans les idées et elle n'est parfaite que dans la mesure où elle lui ressemble (Exemplarisme). Mais la créature ne réalise jamais la ressemblance parfaite avec l'idéal, parce que la matière, inclinée de nature vers le mal et le péché, l'en empêche ; il reste toujours quelques différences. En général, on peut dire que « la vraie substance des créa-

1) V. Boyer, *L'idée de vérité dans la phil. de saint Augustin*. Paris, 1921.

tures se trouve dans leurs raisons primordiales préconçues et précréées, dans lesquelles Dieu a déterminé d'avance que les créatures seront telles et non pas autres » (II, 25, p. 582).

Outre les idées des choses individuelles, il y a encore, selon Erigène comme selon le Pseudo-Denys, un certain nombre d'idées générales, d'idées par elles-mêmes. De ces idées aussi, toute créature participe, parce que les choses sensibles deviennent d'autant plus parfaites qu'elles renferment plus d'esprits, plus d'idées. « Omnis... rationabilis natura omni irrationabili et sensibili naturae recta ratione praeponitur, quoniam *Deo propinquior est* » (IV, 8, p. 777).

Quelles sont donc, d'après notre philosophe, ces idées par elles-mêmes? Erigène ayant fait, en deux endroits différents, deux réponses différentes à cette question, nous croyons devoir rappeler les deux classifications. Elles indiquent, d'une part, l'ordre naturel dans lequel les idées furent créées, et d'autre part, les principaux attributs du Verbe.

	II, 36, p. 616.	III, I, pp. 622-23.
1.	per se ipsam bonitas	summa ac vera bonitas
2.	» » essentia	» » » essentia
3.	» » vita	» » » vita
4.	» » sapientia	» » » ratio
5.	» » veritas	» » » intelligentia
6.	» » intellectus	» » » sapientia
7.	» » ratio	» » » virtus
8.	» » virtus	» » » beatitudo
9.	» » justitia	» » » veritas
10.	» » salus	» » » aeternitas
11.	» » magnitudo	eadem ratio est de magnitudine
12.	» » omnipotentia	» » » amore
13.	» » aeternitas	» » » pace
14.	» » pax	» » » unitate
15.	» »	» » » perfectione

Pour éviter toute équivoque, remarquons aussitôt que

ces classifications ont été faites sous l'influence du Pseudo-Denys et c'est Jean Scot lui-même qui nous prévient de ne pas leur attribuer une valeur réelle. A son avis, elles n'existent que « in animae contuitu quaerentis eas » (III, 1, p. 623). C'est à peu près la même pensée qu'il a exprimée au sujet de la division des natures. Il nous est impossible, continue Erigène, de donner une liste complète du nombre et de l'ordre des idées parce que, pareillement à leur Créateur qui est infini, les idées se propagent aussi « in infinitum » (III, 1, p. 623).

Les idées participent de Dieu, comme les choses terrestres participent des idées (II, 36 et III, 4). Comme la participation de Dieu fait vivre les idées, ainsi les choses sensibles doivent leur existence à leur participation des idées. Et puisque les idées participent des qualités de Dieu, — on pourrait dire aussi qu'elles *sont* ces qualités — elles sont éternelles, quoique, en comparaison avec Dieu, elles ne le soient que d'une manière relative et limitée (« *co*aeternae », II, 21 et III, 8, p. 639).

En parlant des qualités des idées, il convient de faire remarquer qu'existant dans le Verbe qui est la vérité, — comme on le verra plus loin — elles aussi existent « *vraiment* et naturellement » (III, 14, p. 664 ; III, 15, p. 546). Elles sont encore caractérisées par une nature intelligible et infiniment subtile et simple (II, 17, p. 550) et par une unité et par une harmonie inséparable et incomposée (Ibid.).

2° *Le Logos est la raison suprême qui, en pensant les idées, devient leur unité.* — Il est évident, d'après les citations précédentes, que les idées se trouvent dans le Logos, deuxième personne ou nature divine, qui les renferment en formant leur unité. « Primordiales causae... in Verbo... unum atque individuum sunt » (III, I, p. 624).

Pour rendre le rapport entre le Logos et les idées aussi intime que possible, Erigène arrive souvent à les identifier. » Omnia in Verbo Dei non solum aeterna, verum etiam ipsum Verbum esse ». (III, 8, p. 641 et III, 9, p. 642).

Comme la totalité des idées [1]), le Logos est appelé le modèle « simple et multiple », « parfait et éternel » modèle de tout ce qui existe. Et puisque pour toutes choses la possibilité et l'occasion de venir à l'existence étaient leur idée, leur « raison » (logos) renfermée dans le Logos (III, 9, p. 642), il est juste de dire que le Verbe est la raison, la cause créatrice de tout ce monde (Ibid.).

Le Logos même, modèle simple et multiple, totalité et personnification des idées, est *l'œuvre d'art d'un artiste tout-puissant,* « quoniam in ipso, sua quippe sapientia, artifex omnipotens Pater ipse omnia, quaecunque voluit, fecit, aeternaliterque et incommutabiliterque custodit » (II, 2, p. 562, à voir encore II, 22, p. 562).

3° *Dans le Logos pensée et existence s'identifient, donc*

4° *Le Logos est la vérité.* — Mais de quelle manière les idées se trouvent-elles dans le Logos pour que leur union puisse être si intime? En suivant l'exposé d'Erigène, on ne peut se représenter cette union que d'une seule manière : *les idées forment le contenu du Logos, qui les contient.* Et puisque et les idées et le Logos sont d'ordre spirituel, la manière dont le Logos contient les idées, est également spirituelle. Comme les pensées se trouvent dans l'esprit humain, dans l'âme de celui qui les pense, ainsi les idées se trouvent dans le Logos. Il est, en quelque sorte, une Raison supramondiale (« Weltvernunft ») qui voit et qui pense tout ce qui fait son contenu. « *Christus qui omnia intelligit, immo est omnium intellectus* ». Et c'est cette intelligence, cette vision même du Logos, qui fait la substance, l'existence des idées (IV, p. 778).

Selon Erigène toute raison, divine ou humaine, possède une force créatrice qui se manifeste précisément dans le procédé de penser. Sur la base de cette théorie, on peut dire que cette notion, cette connaissance que le Logos — Raison Suprême — a du monde, est identique avec

1) V. Plotin, *Enn.*, V, 9, 8.

l'essence, l'existence même de celui-ci (IV, 9, p. 779). Ainsi devient compréhensible, au point de vue de la philosophie, ce que Jean Scot a, d'ailleurs, l'habitude de répéter, après saint Jean et saint Augustin, sans donner aucune explication, savoir que le Logos est la vérité. Il l'est, parce que, s'il est vrai que les idées se trouvent dans le Logos qui les crée en pensant, il est non moins vrai que pour le monde intelligible, notamment pour la vérité, exister et penser sont la même chose. D'autre part, étant l'unité des idées vraies, le Logos ne pourrait même pas être autre chose que vérité : « non enim lex sinit in se tenebras aliunde acceptas, nec veritas recipit in se figmentum » (III, 19, p. 679).

Quand les créatures, redevenues idées, retourneront, à la fin des temps, dans le Logos, leur source primitive, il n'y aura plus que des idées, de la lumiére, de la vie et, surtout, de la vérité. Car alors « id quod pure intelligit et id quod pure intelligitur, unum efficiuntur, « écrit notre philosophe (V, 35, p. 989). A un autre endroit (V, 36, p. 962), il définit la vérité « a contrario » en disant que le faux consiste à dire d'une chose ce qu'elle n'est pas. « Non ita est ipsa res qua praedicatur, quomodo de ea praedicatur » (V, 36, p. 962). Donc, en fin de compte, la vérité est l'identité de l'existence et de la pensée — comme Parménide-Plotin [1]) l'ont déjà enseigné (Enn., V, I, 8) — et le Logos n'est vérité que parce qu'en lui être et penser sont la même chose.

5° *Le Logos est la sagesse.* — Puisque c'est dans le Logos que Dieu a pensé d'abord les choses qu'il a voulu créer, Erigène appelle parfois la deuxième personne ou nature divine « sagesse » sapientia, nom qui fait revivre des réminiscences religieuses de temps réculés. Ce nom, cette conception de Dieu : σοφία, d'origine juive et saturée

1) Plotin, V, 5, 2 : ἡ ὄντως ἀλήθεια οὐ συμφωνοῦσα ἄλλῳ ἀλλ' ἑαυτῇ, καὶ οὐθὲν παρ' αὐτὴν ἄλλο λέγει, καὶ ἔστι, καὶ ὃ ἔστι τοῦτο καὶ λέγει.

d'éléments de philosophie grecque et de religion égyptienne, était bien connue déjà de Philon. Nous la rencontrons, dans les œuvres du philosophe juif, comme une déesse corrélative au Logos [1]).

Chez Plotin on peut encore démontrer les traces d'une hypostase féminine nommée « sagesse » [2]) qui d'ailleurs, ne s'harmonise pas très bien avec les principes fondamentaux du système. La même notion de sagesse, fusionnée pour toujours avec le Logos, entre, avec saint Augustin, dans le néoplatonisme chrétien ou, pour parler plus exactement, elle y recoit son approbation suprême.

Le Fils de Dieu — écrit Erigène (II, 3) — est appelé à juste titre source de la doctrine parfaite, puisque étant la sagesse, c'est de lui que tous les sages participent. C'est dans cette même sagesse divine que le Père a créé les idées qui, ainsi, habitent « le sein de la sagesse » (II, 18, p. 532) et sont très sages, ayant connaissance et conscience non seulement d'elles-mêmes, mais aussi des choses du monde sensible [3]). « Non enim credendum est, in divina sapientia aliquid insipiens et seipsum ignorans conditum fuisse » (II, 18, p. 552).

En nommant le Logos « sagesse », Erigène arrive de nouveau à l'identifier avec son contenu parce que, d'après lui, Dieu n'a rien pu créer dans sa sagesse qui ne fût cette sagesse même. Donc, les idées ne sont pas seulement sages, mais elles sont aussi « sagesses ». « Aut quid aliud faceret Pater in sua sapientia, nisi ipsam sapientiam » (III, 18, p. 679). Ainsi il est bien vrai que le Logos est un véritable trésor de toute sagesse et de toute science : « in quo sunt thesauri scientiae sapientiaeque absconditi » (V, 2, p. 864). Celui qui ne renaît pas dans cette sagesse, n'arrive

1) A voir : Bréhier, *Les idées philosophiques de Philon d'Alexandrie*. Paris, 1925, pp. 115-121. Chap.: La Sagesse Divine.
2) Plotin, II, 9; V, 9, et V, 8, 4.
3) Plotin, V, 8, ch. 3.

jamais à la connaissance de la vérité et reste dans la profonde obscurité de l'ignorance (V, 3, p. 868 et V, 38).

Ne pas connaître la sagesse et la vérité est, au dire de notre philosophie, le plus grand malheur qui puisse arriver à un être, puisqu'il n'y a rien de plus vil qu'une vie sans raison. « Nihil inferius est vita ratione et sensu carente » (V, 7, p. 875). On peut même dire que la vie n'est autre chose que la participation de la sagesse — ou si l'on veut à la Sagesse — tandis que l'ignorance, est la mort. « Beati sunt qui intrant adyta Sapientiae — écrit Erigène — quae est Christus » (V, 36, p. 983). En intellectualiste néoplatonicien, Erigène ne peut pas se figurer le bonheur éternel autrement que dans une transformation de la nature humaine en esprit, en raison (V, 31, p. 948 et V, 37, p. 987). Il découle de la nature même de ce bonheur que seuls les sages, les « illuminatus scientiae et perfectissimus sapientia » (V, 36, p. 981) pourront y participer.

6° *Le Logos est le créateur, par la pensée, aussi bien du monde intelligible que du monde sensible.* — En expliquant comment, dans le Logos, exister et penser s'identifient, nous avons constaté, aux chapitres 3 et 4, que le Logos crée les idées en les pensant. Aux extraits cités à ce sujet ajoutons cet autre, très significatif : « *Intellectus enim omnium in Deo essentia omnium est. Siquidem id ipsum est Deo cognoscere... quae facit, et facere quae cognoscit : cognoscere enim et facere Dei unum est...* Et quod mirabilius, *propterea omnia sunt, quia praecognita sunt. Nihil enim est aliud omnium essentia, nisi omnium in divina sapientia cognitio* » (II, 20, p. 559). Il en résulte que c'est pour la même raison que le Logos, ou Sagesse divine, peut être appelé vérité et créateur. Il est l'un et l'autre par la manière dont il pense ce qui fait son contenu.

Reste à examiner comment du monde intelligible déjà créé provient le monde sensible ?

Toutes les idées, ou pour se servir d'un terme caractéristique (caractéristique pour son néo-platonisme) d'Eri-

gène, tous « les logoi du Logos » (V, 16, p. 887) possèdent une force efficiente « primordialium causarum innumerabiles effectus » (II, 24, p. 679) qui sortent du Logos et, en se revêtant des différentes formes de la matière, forment le monde sensible. Ce sont ces mêmes forces qui constituent le « vis seminum » des organismes vivants (IV, 5, p. 750), et qui du « sein caché de la nature » produisent les diverses espèces de plantes et d'animaux. « *Effectus causarum* (s. c. *primordialium*) *dicimus totum mundum sensibilem cum omnibus suis partibus* », déclare notre philosophe (V, 24, 910).

Comme la raison du monde, le Logos, a créé les idées et par les idées l'univers, ainsi la raison humaine, étant raison, est aussi capable de créer. Toutes les choses, dont nous prenons connaissance, que ce soit par la pensée ou par les sens, sont créées d'une certaine façon (« quodam modo ») par celui qui les pense ou qui les éprouve (IV, 7, p. 765). Aussi n'y a-t-il, en vertu de cette doctrine, point d'autre différence entre une chose réelle et sa notion, que la supériorité de celle-ci (IV, 7, p. 766). « Quod enim intelligit melius esse quam intelligitur, ratio edocet ».

De la sorte, l'esprit humain, à la ressemblance de l'intelligence divine, crée la substance de toutes les choses qu'il conçoit par les notions qu'il s'en était faites (IV, 7, p. 769). Comme le Logos, Sagesse créatrice, a créé le monde intelligible en pensant les idées, de la même manière la raison humaine, « sagesse créée », a produit par la force de ses pensées l'essence et l'existence des choses sensibles (IV, 9, p. 779). Cette conception nous explique en quel sens Erigène a donné à l'homme le nom de microcosme. Il lui arrive aussi, et c'est toujours en vertu de la même théorie, de l'appeller le miroir, le symbole vivant de l'homme idéal, du monde intelligible, en un seul mot : du Logos-Christ. C'est que d'après lui les choses existent là où elles sont pensées. Donc, les choses sensibles, pensées par l'homme, n'existent que dans l'âme de celui-ci. « Et

ubi haec subsistere intelligis, nisi in notionibus suis in anima sapientis? Ubi enim intelliguntur, ibi sunt, immo vero intellectus sui sunt » (IV, 7, p. 769).

Mais alors se dresse cette nouvelle question. Si le monde sensible est créé par l'esprit, par la pensée, à qui appartient cet esprit? Est-ce à Dieu, ou pour mieux dire au Logos, ou bien à l'homme?

Deux réponses se présentent : 1° Selon Erigène, l'homme n'est qu'une notion dans l'esprit de Dieu. « Homo est quaedam notio intellectualis in mente divina aeternaliter facta » (IV, 7, p. 768). Donc, si toute la nature visible et invisible n'est que la production de l'esprit humain (IV, 7, p. 763 et IV, 9), en dernière analyse elle n'est que la production du Logos, puisque l'homme même n'existe que par la pensée de celui-ci. — 2° La « prima essentia causalis » de tout l'univers, aussi bien des idées que des choses sensibles, est produite par la pensée du Logos. La pensée de l'homme n'y ajoute qu'une seconde essence qui n'est que l'effet de la première et d'ordre supérieur (IV, 9, p. 779).

En résumé, monde intelligible et monde sensible sont également les productions du Logos qui, par conséquent, est appelé à juste titre : « Sapientia *creatrix* » (IV, 9, p. 779).

Restent deux attributs qu'Erigène accorde au Logos, la vie (7) et la lumière (8). Sans doute, ces deux qualités appartenaient déjà à la notion du Nous de Plotin, mais Erigène n'avait nul besoin de les chercher dans les Ennéades, parce que, à l'imitation du quatrième Evangile, la conception du Logos-Christ qui est lumière et vie, s'était enracinée et répandue dans toute la philosophie patristique.

En parlant de la théorie de la vérité d'Erigène, nous avons eu l'occasion de remarquer qu'il ne se soucie guère de l'explication *philosophique* des idées, celles-ci appartenant également, au moins en partie, au domaine de la religion. Or, si cette réflexion était juste au sujet de l'attribut de la vérité, elle l'est encore plus pour la vie et la

lumière qui sont de vrais lieux communs pour toute la philosophie chrétienne et non-chrétienne antérieure à Erigène. Aussi notre philosophe ne fait-il pas autre chose que de reproduire purement et simplement ce qu'il emprunte, relativement à ces idées, au Pseudo-Denys et à saint Augustin. Si l'on nous objecte que dans cette théorie de la vie et de la lumière, il y a beaucoup de plotinisme, nous répondrons que rien n'est plus juste, — mais c'est une autre question qui n'a rien à faire dans cette étude où nous recherchons les relations *directes* entre Erigène et Plotin.

7° *Vie.* — Tout ce qui était créé dans le Logos, modèles primitifs, idées, essences, substances, sagesse, — est vie, même vie éternelle. Le Logos lui-même n'est que vie générale, simple, vraie et éternelle (V, 24), dont tout ce qui est en lui participe au plus haut degré et avec laquelle tout son contenu est identique. Etant vie, rien ne peut périr de ce que ce Logos « vivant » contient, son royaume ne connaît pas la mort, il est éternel (V, 25, p. 910).

Pour rendre cette idée que le Logos est vie, Erigène s'est servi d'une expression très intéressante au point de vue de l'histoire des religions. Il dit que le Christ est l'*arbre de vie* [1]) (V, 35, p. 982), idée qu'il pouvait aussi puiser dans le chap. 9 du premier livre de Moïse. Tous les biens naturels et surnaturels sont les fruits de cet arbre merveilleux. Les premiers sont le partage de toutes les créatures, tandis que les biens surnaturels sont réservés aux saints, aux élus. « Omnium bonorum lignum est fructiferum, quia ipse (le Christ) est omne bonum omniumque bonorum largitor » (V, 38, p. 1015). Les fruits réservés aux heureux privilégiés, sont le bonheur et la paix éternelle dans la contemplation de la vérité (V, 36).

8° *Lumière.* — La doctrine de la lumière d'Erigène est,

1) Pour cet arbre merveilleux (« Weltbaum »), v. PLOTIN, *Enn.*, IV, 3, 5, VI, 8, 15, et III, 5. 7. Sur le même sujet v. c. ERMAN, *Die ägyptische Religion.* Berlin, 1909, p. 27.

sans doute, le plus longuement exposée dans ses commentaires sur la Hiérarchie Céleste du Pseudo-Denys. C'est en parlant de ces commentaires (« Expositiones Joannis Scoti Super Hierarchiam Cælestem S. Dionysii ») que Baeumker a pu écrire : « S. E. wiederholt mit einigem Nachdruck die Gedanken (il est justement question de la métaphysique de la lumière) des Pseudo-Areopagiten »[1]), et c'est également d'après ces mêmes commentaires que M. Gilson a développé la théorie de la lumière de notre philosophe [2]).

A notre point de vue spécial, nous ne pouvons point utiliser cette source qui prouve l'influence du Pseudo-Denys mais non celle de Plotin. En effet, l'hypothèse qu'en commentant la Hiérarchie notre philosophe se serait servi des idées puisées dans Plotin, s'évanouit après la lecture des Expositions. Dans ces idées factices et forcées et dans ce style enflé, rien ne fait sentir l'influence de Plotin. Erigène ne fait que commenter son philosophe préféré dans l'esprit pseudo-denysien même.

De la théorie de la lumière telle qu'elle apparaît dans les *Expositions*, Erigène n'adopta, pour son propre système, qu'une seule partie, la théorie de la connaissance.

D'après cette doctrine, la vérité est lumière (III, 31, V. 14, V, 17, V, 36) et parce que c'est le Logos-Christ qui est la vérité, il est en même temps lumière. Et comme le Logos n'est pas seulement la vérité. mais aussi la force et la sagesse du Père, la raison surnaturelle du monde (« Weltvernunft »), la totalité des idées, vie, — toutes ces qualités s'identifient maintenant avec la lumière (V, 38, III, 16, III, 10) et leurs contraires, comme p. ex. l'ignorance et la mort, deviennent identiques avec l'obscurité, avec les ténèbres (III, 10, IV, 24, V, 38). Or, tout ce qui vit hors du Logos, vit dans la mort et dans l'obscurité (V, 29).

1) Witelo, etc., p. 391, B. G., Ph. M.
2) *Etudes de phil. méd.: Le sens du rationalisme chrétien*, pp. 6-14.

Nous venons de dire que le Christ est vérité et lumière. Donc, un rayon de cette lumière éclaire l'esprit de celui qui cherche la vérité, afin qu'il puisse la trouver et comprendre (III, 10). Et puisque l'âme, la raison humaine est également lumière, la connaissance résulte de la rencontre de deux rayons de lumière, dont l'un vient d'en haut et l'autre d'en bas. Ce n'est que cette descente de la sagesse divine, produite par la grâce qui nous permet de connaître la vérité (I, 9). Mais au moment où les deux rayons de lumière se rencontrent, « non ipse qui quaerit, sed ipse qui quaeritur et qui est lux mentium, invenit » (II, 23, p. 572). Comme dans l'amour cosmique c'était Dieu qui s'aimait lui-même, ainsi dans la connaissance c'est la divinité qui se reconnaît elle-même.

C'est d'après le schéma habituel du néoplatonisme qu'Erigène compare le Logos-Christ au soleil (V, 37, p. 985 et 990), créature la plus brillante et la plus excellente dans tout le monde sensible (V, 37, p. 987), puisque c'est lui, le Logos, qui prête aux idées une « plenissimam incommutabilemque claritatem » (V, 37, p. 991). Cependant, il est naturel que la lumière du Christ, étant lumière spirituelle et intelligible (V, 38, p. 997), surpasse la lumière de tout corps sensible, même celle du plus parfait. Une fois les créatures rentrées dans leurs idées éternelles, à la fin des temps et du monde, c'est cette splendide lumière du Logos qui remplira tout l'univers (V, 37, passim).

III. La mystique. — Comme celle de Plotin, la mystique d'Erigène est intellectualiste. Il écrit que l'union avec Dieu est le degré suprême de la connaissance. Dans ces rares moments, l'intelligence humaine est éclairée par l'intelligence divine qui lui fait saisir des choses qui, d'ailleurs, dépassent les limites de sa compréhension. Selon cette théorie, *la déification* signifie avant tout *le maximum de la connaissance et n'est bonheur qu'en tant qu'elle est connaissance.*

L'union avec Dieu a deux formes et possibilités, dont

l'une est *individuelle* et l'autre *collective*. La déification individuelle peut être réalisée par chaque homme dans la mesure des capacités et des grâces qu'il a reçues, tandis que la déification collective se fera, à la fin des temps et du monde, par une nécessité fatale et simultanément pour toutes les créatures.

Examinons d'abord la première déification, la *déification individuelle*. Il y a dans la nature humaine une aspiration innée vers Dieu qui ne s'éteint jamais et que les plaisirs intellectuels encouragent et font revivre sans cesse (V, 25, p. 916). Cette aspiration était appelée par les anciens philosophes, et avant tous les autres par Platon : ἔρως. Si le nom même ne se trouve pas dans Erigène, du moins le sens s'y trouve. Parce que d'après lui, par mille erreurs et mille détours, notre raison ne cherche que Dieu, son créateur, à la contemplation de quoi elle était créée [1]).

Cependant arriver à la contemplation de Dieu, n'est pas une chose simple. On n'y arrive que successivement et en parcourant différents degrés. Avant tout il faut renoncer à la jouissance des choses sensibles en privant ses passions du plaisir qu'elles y trouvent. Il faut renoncer à la terre et à toutes ses beautés, ce qu'Erigène même ne pouvait trouver facile. Il parle avec enthousiasme de la beauté « souriante » de la nature (II, 14, p. 544 ; V, 37, p. 938), du soleil, de la mer. Irlandais, il emprunte souvent ses comparaisons à la mer [2]) qu'il avait certainement mille occasions d'admirer — et cet enthousiasme même nous porte à croire qu'Erigène aimait et comprenait mieux la beauté du monde sensible que son maître grec [3]). En lisant ses œuvres on ne peut pas se défendre contre cette impression qu'Erigène comprenait ces malheureux « amants de la

1) « Tota siquidem rationalis creatura, quae proprie in hominibus intelligitur subsistere, etiam in delectis suis perversisque anfractibus Deum suum, a quo est, et ad quem contemplandum condita est, semper quaerit » (V, 26, p. 919).

2) P. ex. IV, 2, pp. 743-4.

3) « C'est à peine si Plotin regarde le monde ; du moins ne nous en dit-il

terre que la beauté de la nature a captivés » (V, 32, p. 949 et V, 37, p. 988). Cette beauté, il la compare souvent, et c'est une comparaison juste encore que peu originale, à la beauté de la femme [1]). Pour excuser ces amants de la terre, pour lesquels il éprouve, ce semble, une assez vive sympathie, il ne cesse de répéter que parmi les choses sensibles il n'en est pas une seule qui ne représente quelque chose d'incorporel, de spirituel (V, 3, pp. 865-66) [2]).

Cette grâce, cette beauté d'ordre spirituel de la nature tend à retourner à son Créateur (V, 36, p. 966). A leur imitation nous aussi nous devons quitter le monde sensible — dont l'amour est un « amour illicite » (V, 36, p. 977) — et continuer notre chemin vers la connaissance des choses immatérielles, idéales, je veux dire des idées.

Avant de parler de la mystique de la connaissance d'Erigène, nous devons fixer le sens de son ascétisme, parce que ce dernier est en rapport intime avec sa mystique.

On sait que Plotin et à son imitation le Pseudo-Denys, ont distingué trois degrés dans la vertu ou pour parler plus simplement, trois sortes de vertus, notamment la purification (= κάθαρσις), l'illumination (= ἔκλαμψις) et la perfection (= τελείωσις). C'est par ces trois étapes qu'on s'approche de plus en plus de Dieu et qu'on s'éloigne de la matière. Cette voie qui va des régions inférieures aux

presque rien : l'étude de ses comparaisons à ce point de vue, est décevante... A part quelques métaphores plus heureuses ou plus significatives, il ne nous apporte que des comparaisons de manuel, qui ne nous apprennent rien sur le milieu où il vivait. » (Arnou, *Le désir de Dieu dans la phil. de Plotin*, p. 34.

1) V. 36, p. 975 et IV, 24, p. 851.

2) Dans le « Peri Physeon » il y a un passage qui témoigne tout particulièrement de l'estime qu'Erigène a éprouvée pour le monde sensible. Il l'appelle «l'autre vêtement du Logos-Christ » (le premier c'est l'Ecriture Sainte) et il encourage ses lecteurs à l'étude de la nature : « Et si duo vestimenta Christi sunt tempore transformationis ipsius candida sicut nix, divinorum videlicet eloquiorum litera, et visibilium rerum species sensibilis : cur iubemur unum vestimentum diligenter tangere, ut eum, cuius vestimentum est, mereamur invenire. alterum vero, id est creaturam visibilem prohibemur inquirere ? Et quomodo, et quibus rationibus contextum sit, non satis video » (III, 35, p. 723).

sommets de l'idéal, est la voie commune de la morale, de l'esthétique et de la mystique.

Celui qui veut être parfait doit, selon Erigène, non seulement mépriser le corps avec tous les sens, mais encore s'efforcer de les anéantir en lui-même [1]). Parce que, à l'entendre, le corps, les sens, et toute la vie physique constituent autant d'obstacles qui nous empêchent de vivre la vie véritable, qui est la vie mystique (V, 5, p. 753). Tout ce qui a été créé par la voie de l'amour, de la génération naturelle, doit aussi périr [2]) (IV, 15, p. 802) et malheur à celui qui s'identifie avec son corps ou encore avec les désirs pervers de son corps. Selon notre philosophe, l'homme d'avant le péché originel (comme il s'exprime : l'homme créé à la première création) n'avait point de sexe. Cet être idéal, si semblable aux anges, n'était, dans sa perfection, ni homme, ni femme. Il n'était que la pure idée de l'humanité : « sola universalis et simplex humanitas » (IV, 16, p. 817). De même le Logos-Christ se dépouilla, après sa résurrection, de son corps pour n'être plus que l'idée de l'homme. À son imitation, tous les hommes et femmes, après leur résurrection, tout en ayant un corps radieux, ne se distingueront pas au point de vue du sexe (V, 20, p. 893) [3]).

1) Nam qui perfecte vivit, omnino corpus suum, et vitam, qua illud administratur, omnesque corporeos sensus cum his,... omnesque irrationabiles motus, quos in se sentit, cum omnium rerum mutabilium memoria, non solum spernit, verum etiam, quantum potest, et corrumpit et destruit. » (IV, 5, p. 753)

2) « ... omne, quod in hunc mundum per generationem localiter et temporaliter nascitur, non potest fine carere,... (IV, 13, p. 802). — Il exprime cette même pensée à un autre endroit : « ... poenaliter ad similitudinem irrationabilium animalium per copulam sexuum in hoc mundo nascitur temporaliter corruptibiliterque, cuius finis mors est... » — Cette idée ascétique, qui n'est pas dépourvue d'une certaine beauté rigide, est beaucoup plus ancienne que toute la philosophie d'Erigène. Nous la trouvons, dans les écrits hermétiques, dans cette forme : Καὶ τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου ἔρωτα [Mars. Fic.: Amorem corporis mortis causam esse scite. Ed. Parisiensis, 1554.]

3) « In resurrectione enim sexus auferetur, et natura adunabitur et erit solummodo homo, sicut fieret, si non peccaret » (V, 20, p 893). — « Sed fortassis quis dicat, quod nos conjugium prolisque procreationem reprehendimus,... cui respon-

C'est à cet état idéal, qui ne connaît ni sexe, ni corps, qu'aspire le sage qui, déjà ici-bas, s'élève dans le monde des idées. C'est *le second degré* du retour mystique en Dieu, lorsque l'homme, après avoir quitté les impressions sensibles et la connaissance acquise par ces impressions, arrive à la compréhension des essences intelligibles.

Dans le monde intelligible dont nous avons ailleurs décrit la beauté, nous sommes déjà dans le séjour de la lumière, de la vie et des idées. Et puisque les idées, essences intelligibles, constituent l'essence du Logos et de la suprême Divinité, tous ceux qui apprennent à connaître les idées, approchent de la connaissance de Dieu.

C'est là une intéressante antinomie dont d'ailleurs Jean Scot lui-même se rendait parfaitement compte. On ne peut s'approcher de Dieu, qui est au-dessus de toute pensée et de toute raison, que par la pensée, et par la raison. La pensée, au moment de connaître Dieu, s'élève au-dessus d'elle-même et de toute créature et, par ses « mouvements substantiels », elle tourne autour de Dieu. Ce qui se passe ici : « ipsum Deum per se ipsum attingere », est là le *troisième et le suprême degré du retour mystique* de l'âme à Dieu. A ce point, à travers la connaissance des idées, l'âme humaine reçoit en elle-même la Divinité.

La possibilité de cette mystique, basée sur une certaine théorie de la connaissance, était donnée par Plotin qui, en vrai rationaliste grec, a bâti le premier sa théorie de la déification sur un acte de l'intelligence. Selon Plotin, comme à son imitation aussi selon saint Augustin et Erigène, la connaissance mystique est un *acte de réception*, dans lequel celui qui connaît, reçoit en lui-même l'objet de sa connaissance, de sorte que, au moment de la connaissance, l'objet et le sujet se fondent ensemble.

debimus : Conjugia non reprehendimus, si legitima sint, prolisque procreandae, non libidinis perpetrandae appetitu copulata » (IV, 2, pp. 846-7 Il est intéressant à voir, malgré son ascétisme, son point de vue catholique et orthodoxe, en matière d'amour et de mariage).

C'est dans l'intérêt de cette connaissance et de cette union mystique qui, à entendre nos philosophes néoplatoniciens, représente le but final de toute aspiration humaine vers le bien, le beau et le vrai, que les mêmes philosophes soulignent toujours l'importance de la connaissance en général. Ce n'est donc que la connaissance ou comme on la nomme très souvent, la « philosophie », qui peut nous conduire à la possession de Dieu.

Après avoir atteint le but final vers lequel toute la création aspire, l'âme se transforme entièrement en raison, raison qui, avec « l'œil sincère de la science intérieure » (interioris scientiæ simplicique mentis oculo, IV, 19, p. 853) ne regarde plus que son Dieu. De ce point de vue, *pour l'homme,* il n'y a point de différence entre l'union individuelle et l'union collective, qui se fera à la fin du monde, avec Dieu. La « theiosis », pour lui, reste toujours la même chose, qu'elle arrive pendant la vie ou après la mort, c'est-à-dire : « *omnino transitum in ipsum spiritum purum... qui intellectus vocitatur* ». (V, 37, p. 987).

En contemplant son Créateur, l'âme humaine entre elle-même parmi les causes primordiales des choses, parmi les idées (V, 36, p. 670). Et c'est déjà la paix, la vie, le bonheur éternel dans la contemplation de la vérité (V, 36). Celui qui y participe, en devenant idée, devient aussi beau, et brille dans la lumière intelligible du Logos (V, 36).

Avant de terminer l'analyse de la déification individuelle, qu'il nous soit permis de signaler un caractère important de cette mystique contemplative. Ce caractère, suffisamment développé, va peut-être nous expliquer, comment cette mystique dont la source remonte à un mouvement de philosophie et de religion païenne, a pu séduire tant de penseurs chrétiens.

Erigène profite de chaque occasion pour nous expliquer que même dans l'union mystique la raison humaine ne peut jamais saisir *complètement*, dans toute sa perfection

et complexité, l'objet de sa connaissance qui est Dieu. « L'infinie nature divine n'est pas limitée ni par en bas, ni par en haut » (III, I, p. 620). Mais, d'autre part, si Dieu était parfaitement connaissable — continue notre philosophe à un autre endroit — et si nous le concevions comme une entité (« aliquid »), dans ce cas Dieu serait déjà circonscrit et limité dans l'intelligence du connaisseur. Mais d'être limité et circonscrit, est en contradiction avec l'essence de Dieu. Il ne peut donc jamais être parfaitement et entièrement connu, pas même dans l'extase, car ce serait sacrifier son infinité, caractère essentiel de sa divinité. La théorie (ce mot même signifie contemplation) et la terminologie de la contemplation mystique nous font sentir que la dualité du connaisseur et de l'objet connu persiste. Il est évident qu'on ne peut parler de contemplation qu'autant que la dualité logique persiste, de même qu'on ne peut pas parler du « regarder » et du « voir », si celui qui voit et ce qu'il regarde, ne font qu'un. La distance entre les deux peut être minime, mais en tout cas il doit y avoir de la distance, ou bien l'action ne peut plus s'appeler « regarder ». Les descriptions de la contemplation mystique, descriptions qu'on peut trouver aussi bien dans Plotin que dans Erigène, nous ont amené à soupçonner que, d'après leur conception, dans l'expérience mystique *la conscience du connaisseur oscille entre l'objet et le sujet de la connaissance,* à peu près comme Kant a expliqué l'essence de la jouissance esthétique. Pendant ce balancement mystique de la conscience, le sujet *touche* très souvent l'objet (Plotin : ἁφή (VI, 9, 11). Saint Augustin et Erigène : *attingere*), mais il ne peut être question ni d'une union durable, ni d'une union parfaite même de courte durée.

L'aptitude à la contemplation n'est pas donnée dans une mesure égale aux anges et aux hommes. En tout cas, ce sont les saints qui la possèdent au plus haut degré, parce que c'est justement par la force et l'intimité de la contemplation qu'ils ont réussi à s'unir, à s'assimiler à Dieu,

ce qu'on appelle être saint et « déifié ». C'est ce qui est arrivé à saint Jean, dit Erigène, au moment où il déclara : « In principio erat verbum, et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum » (V, 21, p. 897).

2° En ce qui concerne la forme collective du retour en Dieu, on sait que l'ἀνόδος qui se trouve aussi dans Plotin, fut développé en une thèse métaphysique fondamentale par Erigène. En vertu de sa théorie, les choses sensibles qui viennent de Dieu, doivent rentrer nécessairement en Dieu, à la fin des temps [1]). En Dieu, ce qui signifie aussi dans le monde des idées, elles se transforment de même en idées, et comme telles, elles vont continuer d'exister dans toute l'éternité (II, 23, p. 906 et IV, 31, p. 298).

En parlant de la rentrée générale en Dieu de toute la création, Erigène ne parle nulle part de la *déification* des animaux, des plantes ou des choses inanimées. C'est logique. Puisqu'il a déclaré que c'est la connaissance de Dieu qui fait l'essence de toute déification, il est évident que là où la raison fait défaut, il ne peut pas y avoir de déification. Et c'est pour la même raison que les créatures inintelligentes, devenues idées, ne peuvent pas jouir du bonheur. Elles *ne savent pas* que devenir idée, c'est déjà devenir Dieu et que c'est là le plus grand bonheur.

C'est pourquoi, en faisant une distinction très nette entre les êtres intelligents et non-intelligents, Erigène a pu dire que la rentrée en Dieu, à la fin du monde, aura deux formes différentes : 1° la transformation en idée et 2° le bonheur, la déification par la connaissance de Dieu. De la dernière forme, naturellement, ne participeront que les anges et les hommes (V, 36, p. 978-9 et p. 982).

1) « Omnia quae ex fonte omnium manant, vilescerent, imo etiam penitus perirent, si ad fontem suum redire neque possunt neque redirent. At si visibilium reditus in suas invisibiles causas prohiberetur, valde naturali omnium desiderio non solum contrarium, verum etiam fieret nocivum » (V, 34, p. 452).

Dans les descriptions très colorées, quoique manquant d'originalité, de ce bonheur, Erigène est intarissable [1]).

III

CONFORMITÉS D'EXPRESSIONS.

Nous avons groupé autour de dix thèmes communs les passages où il nous a semblé trouver une certaine conformité d'expression entre les Ennéades et le Peri Physeon.

Pour prouver l'existence d'une relation directe entre les deux philosophes, les passages parallèles que nous allons relater, nous paraissent plus probants que les conformités de pensées. A notre avis, toute le valeur réelle de l'hypothèse exposée dans l'introduction du présent travail, dépend de la valeur démonstrative des conformités d'expressions.

Ces conformités sont particulierement frappantes, dans les passages d'Erigène que nous citons parallèlement au V. I. I. de Plotin. A notre avis, c'est là que le philosophe irlandais se rapprocha le plus du rythme et des images du texte original. D'autre part, et ceci fait ressortir encore la valeur des passages cités, le V. I. I. de Plotin porte la marque d'un profond penseur et d'un grand écrivain, à tel point que ce morceau n'a jamais été, et n'a jamais pu être un lieu commun néoplatonicien, comme le furent p. ex. les images et les théories de la lumière, de la sagesse, de la vie.

Ce sentiment que nous avons acquis de la possibilité

1) « O quantum beati sunt, qui simul omnia, quae post Deum sunt, mentis obtutibus vident et visuri sunt! Quorum judicium in nullo fallitur, quoniam in veritate omnia contemplantur; quibus in universitate naturarum nihil offendit vel infestum est. Non enim de parte judicant, sed de toto, quoniam neque intra partes totius, neque intra ipsum totum comprehenduntur, sed supra totum eiusque partes altitudine contemplationis ascendunt » (V, 36, p. 970).

d'une influence directe par la lecture des passages parallèles au V. I. I., est renforcé par les descriptions de l'harmonie universelle de la vie, et de la contemplation dans le monde intelligible. Ici les ressemblances entre Plotin et Jean Scot se traduisent en partie dans les termes et en partie dans les images employés par l'un et par l'autre philosophe.

Ces faits linguistiques donnent à la possibilité d'une relation directe — quand ce ne serait qu'une relation partielle — une certaine probabilité. Cette probabilité peut être changée, par l'étude, en certitude définitive. Ou bien elle peut être dissipée, en prouvant que le V. I. I. de Plotin se trouve déjà dans Saint Augustin [1]), dans le Pseudo-Denys ou dans Macrobe[2]) et qu'il s'y trouve sous une forme qui correspond aux passages que nous allons citer de Jean Scot.

Pour nous, nous ne sommes point parvenu à trouver les passages en question dans ces auteurs et c'est pourquoi, nous nous croyons autorisé à croire à l'existence d'une relation directe. C'est là le dernier résultat de nos recherches.

1) Pour saint Augustin nous avons trouvé, d'après les indications de M Boyer *(Œuv. cit*, pp. 82-3) un passage qui pourrait être considéré comme une imitation du V. I. I. de Plotin. C'est dans le livre « de Musica » qu'Erigène a certainement connu (v. *de Divis. natur.* 36, p. 732). Mais comme les détails caractéristiques d'Erigène ne s'y trouvent pas, nous n'admettons pas qu'il ait pu servir de source au philosophe irlandais. Nous avons ajouté, à côté des extraits faits de Plotin et d'Erigène, ce passage de saint Augustin, pour qu'on puisse contrôler immédiatement et sans difficulté la justesse de notre point de vue.

2) Pour Macrobe nous avons scruté avec un soin particulier, mais également sans avoir trouvé la source des passages d'Erigène en question, les chapitres suivants du « In somnium Scipionis » (Edition de Leipzig. 1774) : Livre Ier, ch XII : Quomodo anima ex superiore mundi parte ad interna haec delabitur (p. 64); Livre Ier, ch XIV : Cur mundus hic universus, dei vocetur templum etc. (p. 77).

1. *La chute de l'âme.*

Plotin, V, 1, 1. Τί ποτε ἄρα εστι τὸ πεποιηκὸς τὰς ψυχὰς πατρὸς θεοῦ ἐπιλαθεσθαι, καὶ μοῖρας ἐκεῖθεν οὔσας, καὶ ὅλως ἐκείνου, ἀγνοῆσαι καὶ ἑαυτὰς καὶ ἐκεῖνον; ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα, καὶ ἡ γένεσις, καὶ ἡ πρώτη ἑτέροτης, καὶ τὸ βουλη θῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι. Τῷ δὴ αὐτεξουσίῳ ἐπειδήπερ ἐφάνησαν ἡσθεῖσαι, πολλῷ τῷ κινεῖσθαι παρ' αὐτῶν κεχρημέναι, τὴν ἐναντίαν δραμοῦσαι, καὶ πλείστην ἀπόστασιν πεποιημέναι ἠγνόησαν καὶ ἑαυτὰς ἐκεῖθεν εἶναι (ὥσπερ παῖδες εὐθὺς ἀποσπασθέντες ἀπὸ πατέρων, καὶ πολὺν χρόνον πόρρω τραφέντες, ἀγνοοῦσι καὶ ἑαυτοὺς καὶ πατέρας) οὔτ' οὖν ἔτι ἐκεῖνον, οὔτε ἑαυτὰς ὁρῶσαι, ἀτιμάσασαι ἑαυτὰς ἀγνοία τοῦ γένους, τιμήσασαι τ' ἄλλα καὶ πάντα μᾶλλον ἢ ἑαυτὰς θαυμάσασαι, καὶ πρὸς αὐτὰ ἐκπλαγεῖσαι, καὶ ἐξηρτημέναι τούτων, ἀπέῤῥηξαν ὡς οἷον τε ἑαυτάς, ὧν ἀπεστράφησαν ἀτιμάσασαι· ὥστε συμβαίνει τῆς παντέλους ἀγνοίας ἐκείνου ἡ τῶνδὲ τιμὴ καὶ ἡ ἑαυτῶν ἀτιμία εἶναι αἰτία. Ἅμα γὰρ διώκεται ἄλλο, καὶ θαυμάζεται, καὶ τὸ θαυμάζον καὶ διῶκον ὁμολογεῖ χεῖρον εἶναι· χεῖρον δὲ αὐτό τι θέμενον γιγνομένων καὶ ἀπολλυμένων, καὶ ἀτιμότατόν τε καὶ θνητότατον πάντων ὧν τιμᾷ ὑπολαμβάνον, οὔτε θεοῦ φύσιν οὔτε δύναμιν ἄν ποτε ἐν θυμῷ

Joh. Scoti Eriugenae: De div. nat.

IV, 5, p. 756: Animalis igitur homo et fit et dicitur, quando, *relictis motibus, qui... sunt circa cognitionem Creatoris* et creaturae, *in motus irrationabiles... spontaneo appetitu decidit*, ita ut totam suam intentionem et ad non esse tendentium letiferis delectationibus ingurgitet...

IV, 5, p. 761: ... debemus de humana natura judicare... secundum quod ad imaginem Dei, priusquam peccaret, condita est. Quod etiam omnem sensum corporeum, omnemque mortalem cogitationem *pro ineffabili naturae dignitate* incomprehensibiliter fugit, sed decepta et lapsa pravae suae voluntatis tenebris obcaecata, et *seipsam et Creatorem sui* [*suum*] *oblivioni tradidit*. Et haec est miserrima mors ipsius, profundissimaque in caligine ignorantiae submersio, et *a seipsa et a Creatore suo longissima distantia*, irrationabilibus animantibus proxima turpissimaque similitudo...

IV, 6, p. 762: ... quod ...homo...dum esset... in prima sui conditione ad imaginem Dei et similitudinem, ipse insipienter et irrationaliter *se movens contra sui conditoris* [*creatoris*] *manda-*

Sancti Augustini: De Musica. Liber VI, caput XIII (Migne, tom. XXXII, col. 1183).

Animus unde fit ut a veritate incommutabili avertatur.

M. Quaero ergo quonam iste ab huiusce modi rerum contemplatione discedat, ut alium ad eam necesse sit memoria revocari. An forte in illud intentus animus tali reditu indigere putandus est? D. Sic existimo. M. Videamus, si placet quid tantum illud sit quo possit intendi, ut ab incommutabilis et summae aequalitatis contemplatione avertatur. Nam tribus generibus amplius nihil video. Aut enim ad aliquid par atque ad eiusmodi aliud se intendit animus, cum hinc avertitur, aut ad superius, aut ad inferius. D. De ceteris duobus quaerendum est: nam quid sit superius aeterna aequalitate non video. M. Videsne illud obsecro, quidnam ei par esse possit quod tamen aliud sit?

D. Ne id quidem video. M. Restat ergo ut quaeramus quid sit inferius. Sed nonne tibi prius ipsa anima occurrit, quae certo aequaelitatem illam incommutabilem esse confitetur, se autem agnoscit mutari eo ipso quod alias hanc, alias aliud intuetur; et hoc modo aliud atque aliud sequens varietatem tem-

βάλοιτο. Διὸ δεῖ διττὸν γίγνεσθαι τὸν λόγον πρὸς τοὺς οὕτω διακειμένους εἴπερ τις ἐπιστρέγοι αὐτούς εἰς τὰ ἐναντία καὶ πρῶτα, καὶ ἀνάγοι μέχρι τοῦ ἀχροτάτου καὶ ἑνὸς καὶ πρώτου Τίς οὖν ἑκάτερος; ὁ μὲν δεικνὺς τὴν ἀτιμίαν τῶν νῦν ψυχῇ τιμωμένων, ὧν ἐν ἄλλοις δίϊμεν ἐπιπλέον· ὁ δὲ διδάσκων καὶ ἀναμιμνήσκων τὴν ψυχὴν οἷον τοῦ γένους καὶ τῆς ἀξίας· ὃς πρότερός ἐστιν ἐκείνου, καὶ σαφηνισθεὶς κἀκεῖνον δηλώσει, περὶ οὗ νῦν λεκτέον. Ἐγγὺς γὰρ οὗτος τοῦ ζητουμένου, καὶ πρὸ ἔργον πρὸς ἐκεῖνον· τὸ γὰρ ζητοῦν ἐστι ψυχή, καὶ τί ὂν ζητεῖ, γνωστέον αὐτῇ, ἵνα αὐτὴν πρότερον μάθῃ. εἰ δύναμιν ἔχει τοῦ τὰ τοιαῦτα ζητεῖν, καὶ εἰ ὄμμα τοιοῦτον ἔχει, οἷον ἰδεῖν, καὶ εἰ προσήκει ζητεῖν. Ἐι μὲν γὰρ ἀλλότρια, τί δεῖ; εἰ δὲ συγγενῆ, καὶ προσήκει καὶ δύναται εὑρεῖν.

tum, insipientium, hoc est brutorum animalium similitudinem attraxit, eorumque inconvenientibus sibi motibus *naturalemque naturae suae honestatem* dehonestavit.

IV, 7, p. 767 : Quamvis enim imperita et insipiens nasci videatur [s. c. mens], quod ei accidit divini transgressione mandati, qua *et suimet et Creatoris sui oblita est*, doctrinae tamen regulis reformata *Deum suum et seipsam*, suique peritiam et disciplinam et omnia. quae naturaliter in ea subsistunt, in seipsa potest reperire, Redemptoris sui gratia illuminata.

IV, 9, p. 777. M. : Inerat ergo humanae naturae potentia perfectissima sui cognitionem habendi, si non peccaret?

D. : Nil verisimilius. Casus quippe illius maximus et miserrimus erat, scientiam et sapientiam sibi insitam deserere, et *in profundam ignorantiam suimet et Creatoris sui* labi, quamvis appetitus beatitudinis, quam perdiderat, etiam post casum in ea remansisse intelligatur, qui in ea nullo modo remaneret, *si seipsam et Deum suum omnino ignoraret*.

IV, 14, p. 807. ... Deus hominem in genere animalium fecerit, quia illum animaliter victurum prescivit inque irrationabiles motus eorum *relicta divinae imaginis pulchritudine ac dignitate casurum?*

IV, 16, p. 827. (La chute de l'âme est un)... illicitum motum atque confusum appetitum ad concupiscendum malum...

IV, 20, p. 838. ...ut Creatorem suum deserere voluit, ex dignitate naturae suae lapsa est (s. c. humana natura).

poris operatur, quae in aeternis et incommutabilibus nulla est?

D. Assentior. M. Haec igitur affectio animae vel motus, quo intelligit aeterna, et his inferiora esse temporalia, etiam in seipsa; et haec appetenda potius quae superiora sunt, quam illa quae inferiora sunt novit : non tibi prudentia videtur? Nihil aliud videtur.

2. *L'harmonie, l'unité de l'univers est semblable à un chant, à une symphonie d'une beauté merveilleuse.*

Plot., II, 3, 7. Τίς οὖν ἡ σύνταξις ἡ μία ;. . συνηρτῆσθαι δὴ δεῖ ἀλλήλοις τὰ πάντα καὶ μὴ μόνον ἐν ἑνὶ τῶν καθ' ἕκαστα τοῦ εὖ εἰρομένου σύμπνοια μία, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον καὶ πρότερον ἐν τῷ παντὶ καὶ μίαν ἀρχὴν (δεῖ) ἐν πολύζωον ποιῆσαι καὶ ἐκ πάντων ἕν, καὶ ὡς ἐν ἑνὶ ἑκάστῳ τὰ μέρη ἕν τι ἐργὸν ἕκαστον εἴληφεν, οὕτω καὶ τὰ ἐν τῷ παντὶ ἕκαστα ἔργα ἕκαστον ἔχειν καὶ μᾶλλον ἢ ταῦτα, ὅσον μὴ μόνον μέρη, ἀλλὰ καὶ ὅλα καὶ μείζω. Πρόεισι μὲν δὴ ἕκαστον ἀπὸ μιᾶς [ἀρχῆς] τὸ αὐτοῦ πρᾶττον, συμβάλλει δὲ ἄλλο ἄλλῳ· οὐ γὰρ ἀπήλλακται τοῦ ὅλου· καὶ δὴ καὶ ποιεῖ καὶ πάσχει ὑπ' ἄλλων καὶ ἄλλο αὖ προσῆλθε καὶ ἐλύπησεν ἢ ἥσε· πρόεισι δὲ οὐκ εἰκῇ οὐδὲ καί ἐπιτυχτ'αν· καὶ γὰρ ἄλλο τι καὶ ἐκ τούτων καὶ ἐφεξῆς κατὰ φύσιν ἄλλο.

II, 3, 5. ... συμπαθῆ δὲ πάντα τῷ ἀλόγω αὐτῶν εἶναι· οὕτω γὰρ ἓν καὶ μία ἁρμονία.

III, 2, 2. ... οὕτω δὴ καὶ ἐξ ἑνὸς νοῦ καὶ τοῦ ἀπ' αὐτοῦ λόγου ἀνέστη τόδε τὸ πᾶν καὶ διέστη καὶ ἐξ ἀνάγκης τὰ μὲν ἐγένετο φίλα καὶ προσηνῆ τὰ δὲ ἐχθρὰ καὶ πολέμια καὶ τὰ μὲν ἑκόντα, τὰ δὲ καὶ ἄκοντα ἀλλήλοις ἐλυμήνατο καὶ μίαν ἐφ' αὐτοῖς τοιαῦτα ποιοῦσι, καὶ πάσχουσιν ὅμως· ἁρμονίαν ἐνεστήσατο φθεγγομένων μὲν ἑκάστων τὰ αὐτῶν, τοῦ δὲ λόγου ἐπ' αὐτοῖς τὴν ἁρμονίαν καὶ μίαν τὴν σύνταξιν εἰς τὰ ὅλα ποιουμένου.

IV, 4, 38. Πάντα δ' ὅμως εἰς ἐν συμπλέκεται καὶ θαυμαστὴν τὴν συμφωνίαν ἔχει καὶ ἀπ' ἄλλων ἄλλα, καὶ ἀπ' ἐναντίων ἴῃ· πάντα γὰρ ἑνός.

VI, 9, 8. ... οἷον χορὸς ἐξάθων καὶ πὲρ ἔχων περὶ τὸν κορυφαῖον τραπείη ἂν εἰς τὸ ἔξω τῆς θέας, ὅταν δὲ ἐπιστρέψῃ, ἄδει δὲ καλῶς καὶ ὄντως περὶ αὐτὸν ἔχει·... οὐτὼ καὶ ἡμεῖς... ὅταν εἰς αὐτὸ ἴδωμεν, τότε ἡμῖν τέλος καὶ ἀνάπαυλα καὶ τὸ μὴ ἀπάδειν χορεύ-

III, 3, p. 630. Et quemadmodum in proportionibus numerorum proportionalitates sunt, hoc est proportionum similes rationes, eodem modo in naturalium ordinationum participationibus *mirabiles atque ineffabiles harmonias* constituit creatrix omnium sapientia, quibus omnia in *unam quandam concordiam, seu amicitiam, seu pacem, seu amorem*, seu quocumque modo rerum omnium adunatio significari possit, conveniunt ... ordinum naturalium distributio, participationis nomen, distributionum vero copulatio, amoris generalis accepit, qui omnia ineffabili quadam amicitia in unum colligit.

III, 6. p. 637-8. Proinde pulchritudo totius universitatis conditae, similium et dissimilium, *mirabili quadam harmonia* constituta est, *ex diversis generibus variisque formis differentibus* quoque substantiarum et accidentium ordinibus, in unitatem quandam infabilem compacta. *Ut enim organicum melos* ex diversis vocum qualitatibus et quantitatibus conficitur, dum viritim separatimque sentiuntur, longe a se discrepantibus intentionis et remissionis proportionibus segregatae, dum vero sibi invicem coaptantur secundum certas rationabilesque artis musicae regulas per singulos tropos naturalem quandam dulcedinem reddentibus : *ita universitatis concordia* .. Confectum est enim et inconcusse definitum, omnia, quae sunt et non sunt, *ab uno omnium principio confluere*...

III, 26, p. 695. Non irrationabiliter itaque diximus, hunc mundum extremitates quasdam a se invicem penitus discretas, et medietates, in quibus universitatis ipsius concors harmonia coniungitur, possidere.

IV, 11, p. 791. (*Ad Plotini VI. 9. 8.*) ... ita ut materia vitalem motum se-

ουσιν ὄντως περὶ αὐτὸ χορείαν ἔνθεον. (A. v. encore IV, 3, 24).

quatur, vitalis motus animum, animus ipsum *Deum, ad quem conversus* naturae suae integritatem et pulchritudinem custodit, *aversus vero ab eo*, et seipsum, et quae sibi subiecta sunt, materialem vitam dico, ipsamque materiam dissipat, atque deformat.

3. *Le silence* [1]) *par lequel on doit vénérer la divinité.*

Plot., III, 8, 4. Καὶ εἴ τις δὲ ἔροιτο τίνος ἕνεκα ποιεῖ, εἰ τοῦ ἐρωτῶντος ἐθέλοι ἐπαίειν καὶ λέγειν, εἴποι ἂν ἐχρῆν μὲν μὴ ἐρωτᾶν, ἀλλὰ συνιέναι καὶ αὐτὸν σιωπῇ, ὥσπερ ἐγὼ σιωπῶ καὶ οὐκ εἴθισμαι λέγειν (Cfr. concernant ce silence Erman, o. c., p. 33, figure représentant le jeune Dieu du soleil assis sur la fleur d'un lotus et mettant le doigt sur la bouche en signe du silence qu'on doit observer en matière des choses sacrées).

Voir encore, chez Plotin, au sujet de ce silence : V, 1, 2 et V, 5, 8.

III, 7, p. 638. M... quomodo omnia simul et aeterna et facta sunt ... D. Proinde nil aliud restat, ut aestimo, nisi ut aut ista penitus prae nimia sui altitudine *silentio honorificetur*, aut, si quid tibi de ea videtur investigandum, investigare incipias. M... ubi vero intentionis nostrae virtutem exsuperat, ... *silentio cordis et oris honorificenda est*, ne quid temere de ea definiamus.

II, 31, p. 601. D. : Non enim clare considero, utrum solus Pater causa est spiritus Sancti an Pater et Filius,... M... praesentis questionis difficultate reperculsus contrariis cogitationum fluctibus allidor. Delibero enim, quid mihi de hac sit agendum, utrum *silentio eam honorificemus*, dum vires intentionis nostrae superat.

II, 28, p. 589. Nescit igitur quid ipse est hoc est, nescit se quid esse, quoniam cognoscit, se nullum eorum, quae in aliquo cognoscuntur, et de quibus potest dici vel intelligi, quid sunt omnino esse. Nam si in aliquo se ipsum cognosceret, non omnino infinitum et incomprehensibilem innominabilemque se ipsum indicaret. *Ut quid interrogas*, inquit *nomem meum?* Et hoc est genus mirabile.

IV, 11, p. 791. Illud (s. c. corpus) tamen ineffabili quodam silentio administrare non desinat (s. c. anima) alimenta, quibus corpus nutritur et custoditur, singulis quibusque partibus distribuens.

1) Odo Casel, *De silentio mystico*. Freiburg in Breisgau, 1918, pp. 114-116.

IV, 16, p. 822 ... et cetera. quae de divina imagine sunt praedicanda, imo etiam, quoniam intelligi non possunt, *silentio sunt honorificanda.*

II, 28, p. 587. « quiescat omnis anima ab omni ratione eorum, quae circa Deum sunt, temere in definitionem eius insilire, sed silentio colat tantum ineffabilem et super intellectum, omnisque summum scientiae, divinae essentiae veritatem ». (Cité par Erigène de St Grégoire de Nazianze).

4. *Le monde intelligible ou le monde des idées ; sa beauté, ses habitants et leurs occupations.*

Plot., V, 8, 3. Τῶν δὲ θεῶν οἱ μὲν ἐν οὐρανῷ ὄντες, σχολὴ γὰρ αὐτοῖς, θεῶνται ἀεί οἷον δὲ πόρρωθεν τὰ ἐν ἐκείνῳ, αὖ τῷ οὐρανῷ ὑπεροχῇ τῆς ἑαυτῶν κεφαλῆς· οἱ δὲ ἐν ἐκείνῳ ὄντες, ὅσοις οἴκησις ἐπ' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ ἐν παντὶ οἰκοῦντες τῷ ἐκεῖ οὐρανῷ...

V, 8, 4. ... καὶ ὁρῶσι τὰ πάντα οὐχ οἷς γένεσις πρόσεστιν, ἀλλ' οἷς οὐσία καὶ ἑαυτοὺς ἐν ἄλλοις...

II, 14. p. 544-45, tantum... intelligibiles essentiae simplicem sui individuamque unitatem in seipsis et inter seipsas inseparabiliter ostendunt, ac per hoc sapientum animos... delectant. Quibus... solius unitatis inmutabilisque veritatis contemplatio praemium promittitur. Non enim caelestes virtutes... hunc mundum visibilem extrinsecus corporeisque sensibus intueri credendas esse aestimo. Nec tamen eas omnino ignorare est putandum, ... sed *in aeternis causis, quas ipsae aeternaliter considerant, hunc mundum,* quem gubernant, quantum eis simitur, *perspiciunt, non locorum spatiis divisum, non variis temporum motibus distinctum,* non numerositate partium suarum dispersum, non qualitatum quantitatumque multiplicibus differentiis dissimilem, non molis magnitudine tumidum, non diversis longitudinis, altitudinisque spatiis distentum, *sed totum* simul simpliciterque *in suis rationibus inmutabiliter subsistentem.*

II, 18, p. 549. Sed purissimum clarissimumque illud superius spatium constat semper esse serenissimum, *aeternoque silentio* quietum, exceptis harmonicis consonantiis planetarum omnem mortalem terrenumque sensum tonorum semitonorumque acumine

superans, subtilissimique ignis motibus labens, diuturni *luminis plenum*...

II, 17, p 550 Quid ergo mirum, si primordiales visibilium rerum causae terrae inanis et vacuae vocabulo figurate insinuentur, prae nimia sui substilitate ineffabilique intellectualis suae naturae simplicitate...

III, 37, p. 733. Corpora vero angelica simplicia spiritualiaque sunt, omnique exteriori sensu carentia. Non enim sensibilium rerum notitiam per phantasias corporum accipiunt, sed *omnem corporalem creaturam in causis suis* spiritualibus spiritualiter perspiciunt, quemadmodum visuri sumus, cum ad aequalitatem naturae eorum transmutabimur.

(A voir encore I. V. 36, p. 36, p. 970).

5. *La contemplation des idées ou plutôt celle du Logos n'est jamais suivie du dégoût.*

Plot., V, 8, 4. Τῆς δὲ ἐκεῖ θέας οὔτε κάματός ἐστιν, οὔτ' ἐστί πλήρωσις εἰς τὸ παύσασθαι θεωμένω· οὔτε γὰρ κένωσις ἦν, ἵνα ἥκων εἰς πλήρωσιν καὶ τέλος ἀρκεσθῇ... ἄτρυτά τε τὰ ἐκεῖ.

IV, 16, p. 823-24... *Verbum incarnatum*... cuius esus gaudium et laetitia et ineffabilis deliciae, cuius aspectus pulcher est. Ipse siquidem pulchrum et pulchritudo totius pulchri, et pulchritudinis causa et plenitudo, *cuius gustus et comestio nescit saturitatem*; eo siquidem, in quantum, quis vescitur, in tantum in desiderium vescendi suscitatur.

6. *Notre patrie et notre Père céleste.*

Plot., I, 6, 8. Φεύγομεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα... Πατρὶς δὲ ἡμῖν ὅθεν παρήλθομεν, καὶ πατὴρ ἐκεῖ.

V. 36, p. 1016... humana natura... in quibusdam fatua, in quibusdam prudens, in omnibus conditoris sui *supernaeque patriae* quem deseruerat, appetitrix.

7. *Le miroir créateur et le miroitement universel.*

Plot., I, 4, 10. Αὐτὸς δὲ ὁ νοῦς διὰ τί οὐκ ἐνεργήσει καὶ ἡ ψυχὴ περὶ αὐτὸν ἡ πρὸ αἰσθήσεως καὶ ὅλως ἀντιλήψεως;

II, 24, p. 579. Intuere itaque... quam clare quam expresse divinae bonitatis substantialis trinitas in motibus hu-

δεῖ γὰρ τὸ πρὸ ἀντιλήψεως ἐνέργημα εἶναι, εἴπερ τὸ αὐτὸ νοεῖν καὶ εἶναι. Καὶ ἔοικεν ἡ ἀντίληψις εἶναι καὶ γίγνεσθαι ἀνακάμπτοντος τοῦ νοήματος καὶ τοῦ ἐνεργοῦντος τοῦ κατὰ τὸ ζῆν τῆς ψυχῆς οἷον ἀποσθέντος πάλιν, ὥσπερ τὸ ἐν κατόπτρῳ περὶ τὸ λεῖον καὶ λαμπρὸν ἡσυχάζον. Ὡς οὖν ἐν τοῖς τοιούτοις παρόντος μὲν τοῦ κατόπτρου ἐγένετο τὸ εἴδωλον .. οὕτω καὶ περὶ ψυχὴν... etc... jusqu'à la ligne 25. (Edition de Teubner).

III, 6, 13. ἢ δὲ ὑποδοχὴ καὶ τιθήνη γενέσεως ἁπάσης'. εἰ γὰρ ὑποδοχὴ καὶ τιθήνη, ἡ δὲ γένεσις ἄλλο αὐτῆς τὸ δὲ ἀλλοιούμενον ἐν τῇ γενέσει, πρὸ γενέσεως οὖσα εἴη ἂν καὶ πρὸ ἀλλοιώσεως· ... ἐπειδὴ τὴν λεγομένην ταύτην φύσιν οὐδὲν δεῖ εἶναι τῶν ὄντων,... καὶ πάντη ἑτέραν... ἀνάγκη δὴ αὐτὴν .. μὴ μόνον τῶν ὄντων ἄδεκτον εἶναι, ἀλλὰ καὶ, εἴ τι μίμημα αὐτῶν καὶ τούτου ἄμοιρον εἰς οἰκείωσιν εἶναι.. εἴσεισι δὴ τὸ εἰσίον εἴδωλον ὂν καὶ εἰς οὐκ ἀληθινὸν οὐκ ἀληθές... ἆρ' οὖν ψευδῶς εἰς ψεῦδος ἔρχεται καὶ παραπλήσιον γίνεται οἷον καὶ εἰς τὸ κάτοπτρον ἑνορᾶται τὰ εἴδωλα τῶν ἑνορωμένων καὶ ἕως ἑνορᾷ ἐκεῖνα; εἰ μὲν οὖν ἔστι τι ἐν τοῖς κατόπτροις; καὶ ἐν τῇ ὕλῃ οὕτω τὰ αἰσθητὰ ἔστω· εἰ (δὲ) μὴ ἔστι, φαίνεται δὲ εἶναι, κἀκεῖ φατέον φαίνεσθαι ἐπὶ τῆς ὑλῆς...

manae naturae recte eos intuentibus arridet, seque ipsam pie quaerentibus se, *veluti in quodam proprio speculo ad imaginem suam facto*, limpidissime manifestat...

IV, 11, p. 790. Et animus quidem, in quo tota animae virtus constat, ad imaginem Dei factus et summi boni speculum, quoniam in eo divinae essentiae incomprehensibilis forma ineffabili et incomprehensibili modo resultat

V, 27, p. 926... pretiosus purgatissimarum animarum in intimam veritatis contemplationem, que vere vera beatitudo est et aeternitas, transitus. Et haec est mors, qua religiose viventes, pie casteque Deum suum quaerentes, adhuc in hac mortali via constituti moriuntur, *in speculo et aenigmate*, quod querunt, videntes, *in futuro vero in pristinam* divinae imaginis *dignitatem*, ad quam facti sunt, *reversuri*, ipsum « Deum facie ad faciem »... visuri sunt.

V, 31, p. 945. Et quemadmodum deificati per innumerabiles divinae contemplationis gradus ascendent, sicut scriptum est : « Ibunt sancti de virtute in virtutem », in nubibus visionis rapti, « videbuntque Deum deorum in Sion », hoc est, non per seipsum, sed *in speculo divinae phantasiae*...

III, 6, 14. τί οὖν; μὴ οὔσης οὐδὲν ὑπέστη ἄν; ἢ οὐδὲ εἴδωλον κατόπτρου μὴ ὄντος ἢ τινος τοιούτου.

IV, 3, 11. [ψυχῆς φύσις]... προσπαθὲς δὲ τὸ ὁποσοῦν μιμηθέν, ὥσπερ κάτοπτρον ἁρπάσαι εἶδος τι δυνάμενον. καὶ γὰρ ἡ τοῦ πάντος φύσις πάντα εὐμεχάνως ποιησαμένη εἰς μίμησιν ὧν εἶχε πρὸς λόγους... συνήψατο τῷ θεῷ ἐκείνῳ καθ' ὃν ἐγίνετο καὶ εἰς ὃν εἶδεν ἡ ψυχὴ καὶ εἶχε ποιοῦσα... ἦν δὲ νοῦς ἐκεῖνος ὁ ἐκεῖ ἥλιος — οὗτος γὰρ ἡμῖν γίνεσθω παράδειγμα τοῦ λόγου — ἐφεξῆς δέ τούτῳ ψυχὴ ἐκεῖ ἐξηρτημένη μένοντος νοῦ μένουσα...

IV, 3, 12. ἀνθρώπων δὲ ψυχαὶ εἴδωλα αὐτῶν ἰδοῦσαι οἷον Διονύσου κατόπτρῳ ἐγένοντο ἄνωθεν ὁρμηθεῖσαι...

V, 1, 7. ... οἷον καὶ ἡ ψυχὴ λόγος νοῦ καὶ ἐνέργειά τις, ὥσπερ αὐτὸς ἐκείνου ἀλλὰ ψυχῆς μὲν ἀμυδρὸς ὁ λόγος· ὡς γὰρ εἴδωλον νοῦ, ταύτῃ καὶ εἰς νοῦν βλέπειν δεῖ· νοῦς δὲ ὡσαύτως πρὸς ἐκεῖνο, ἵνα ἡ νοῦς etc. — Cfr. encore sur le rôle du miroir V, 3, 9, V, 3, 8 et IV, 3, 30.

8. *Théorie de la couleur considérée comme lumière.*

Plot., I, 6. 3. Τὸ δὲ τῆς χρόας κάλλος ἁπλοῦν μορφῇ, καὶ κρατήσει τοῦ ἐν ὕλῃ σκοτεῖ νοῦ παρουσία φωτὸς, ἀσωμάτου καὶ λόγου καὶ εἴδους ὄντος.

V, 11, p. 882. Si ergo *lux color est*, et formas rerum sensibilium detegit, quid impedit, ne dicatur, neque corpus esse, neque incorporeum, sed medium quoddam.

9. *La création est un procédé par lequel celui qui crée, veut se connaître et devient conscient de soi-même.*

III, 8, 1. ... Καὶ πῶς ἡ φύσις, ἣν ἀφάνταστόν φασι καὶ ἄλογον εἶναι, θεωρίαν τε ἐν αὑτῇ ἔχει καὶ [πῶς] ἃ ποιεῖ διὰ θεωρίαν ποιεῖ, ἣν οὐκ ἔχει.

III, 8, 3. ἡ ποίησις ἄρα θεωρία ἡμῖν ἀναπέφανται· ἔστι γὰρ ἀποτέλεσμα θεωρίας μενούσης θεωρίας οὐκ ἄλλο τι πραξάσης, ἀλλὰ τῷ εἶναι θεωρία ποιησάσης.

III, 8, 4. ... ἐφιέμενοι δὲ αὐτὸ ἰδεῖν, εἰς πρᾶξιν φέρονται, ἵνα ἴδωσιν, ὅ μὴ νῷ ἐδύναντο. ὅταν γοῦν ποιῶσι, καὶ αὐτοὶ ὁρᾶν βούλονται αὐτό καὶ θεωρεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι καὶ τοὺς ἄλλους, ὅταν ἡ πρόθεσις αὐτοῖς ὡς οἷον δὲ πρᾶξις ᾖ (Πανταχοῦ δὴ ἀνευρήσομεν τὴν ποίησιν καὶ τὴν πρᾶξιν ἢ ἀσθένειαν θεωρίας ἢ παρακολούθημα.)

II, 27, p. 585. Et quemadmodum προτότυπον imaginem suam creavit, in qua notitiam quandam de se ostenderet; ita imago imaginem sibi fecit, in qua motus suos per se occultos manifestaret. Anima namque imago Dei est, corpus vero imago animae...

II, 24, p. 580. Creantis dico; non enim dubitamus, trinitatem nostrae naturae quae... sola quippe vera imago invisibilis Dei est,... sub se adhaerentes sibi sensus sensuumque officinas, totumque hoc corpus suum, mortale dico, creare : ex Deo siquidem ad imaginem Dei de nihilo facta est; corpus vero suum ipsa creat, non tamen de nihilo, sed de aliquo. Anima namque incorporales qualitates in unum conglutinante et quasi quoddam subiectum ipsis qualitatibus ex quantitate sumente et supponente, corpus sibi creat, in quo occultas suas actiones per se invisibiles manifeste aperiat, inque sensibilem notitionem producat...

10. *Création par la pensée.*

Plot., VI. 2 8. Ἀλλὰ χρὴ τρία ταῦτα τίθεσθαι, εἴπερ ὁ νοῦς χωρὶς ἕκαστον νοεῖ. ἅμα δὲ νοεῖ καὶ τίθησιν, εἴπερ νοεῖ, καὶ ἔστιν, εἴπερ νενόηται. — Ἃ δέ ἐστιν ἄυλα, εἰ νενόηται, τοῦτ' ἔστιν αὐτοῖς τὸ εἶναι.

A v. tous les passages cités d'Erigène au ch. I, 6.

MARGUERITE TECHERT,
doct. phil.

III

QUESTIONS INÉDITES

DE MAITRE ECKART, O. P., ET DE GONZALVE DE BALBOA, O. F. M.

Le ms. 1071 de la bibliothèque municipale d'Avignon, que j'ai décrit sommairement ailleurs [1]), contient, au milieu d'autres documents intéressants pour l'histoire de la scolastique au début du XIVe siècle, deux *Questions* latines de Maître Eckart et, sous la plume de Gonzalve de Balboa, un long extrait d'une autre *Question* non encore retrouvée. Ces textes remontent sûrement au premier séjour du maître dominicain à Paris entre les années 1300 et 1302 [2]). Gonzalve de Balboa, en effet, l'adversaire d'Eckart, fut élu ministre général de l'ordre franciscain en 1304, au chapitre d'Assise, et était déjà provincial de Castille, peut-être depuis le chapitre de Genes, 1302 [3]).

Cette antiquité donne d'abord aux *Questions* éditées ici pour la première fois une signification historique considérable. Ces textes, en effet, qui font partie des *disputata multa* d'Eckart dont parle Nicolas de Cuse [4]), sont les plus

1) F. Longpré, *Gonzalve de Balboa et Duns Scot*, dans les *Etudes Franciscaines*. Paris, 1924, XXXVI, 641-645 ; XXXVII, 170-182.

2) F. Vernet, *Eckart*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris, 1911, IV, 2057-2081.

3) A. Callebaut, O. F. M., *Jean Duns Scot à Paris*, dans l'*Archivum Franciscanum historicum*. Quaracchi, 1924, XVII, 4-7.

4) Cfr. H Denifle, O. P., *Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*, dans l'*Archiv f. litt. u. Kircheng.* Berlin, 1886, II, 417.

anciens témoins jusqu'ici connus de l'enseignement eckardien à Paris. Récemment, il est vrai, Mgr Grabmann a découvert cinq autres *Questions* latines d'Eckart dans le *Vat. lat.* 1086, mais à son avis ces textes n'appartiennent qu'à la seconde période (1311-1314) de l'enseignement parisien du célèbre mystique [1]). Peut-être cependant les *Questions* du ms. d'Avignon sont-elles postérieures à l'*Opus tripartitum* si, comme le suppose Denifle, ce dernier ouvrage a été écrit à Erfurt dans les dernières années du XIIIe siècle [2]).

Plus encore que leur antiquité, le contenu philosophique des *Questions* d'Eckart et de Gonzalve de Balboa intéresse l'historien de la pensée médiévale. La tendance d'Eckart à se réclamer de saint Thomas d'Aquin, si manifeste dans son mémoire justificatif publié récemment par le P. Daniels, O. S. B. [3]), se révèle ici clairement ; de même aussi son désir de parcourir des voies originales. Ce qui est plus important encore, c'est que les textes du ms. d'Avignon nous font connaître de très près l'intellectualisme d'Eckart [4]), si profondément opposé au volontarisme augustinien de l'Ecole Franciscaine. Les fragments latins publiés par Denifle ne laissaient pas soupçonner des affirmations si hardies, allant même jusqu'à soutenir que la science est la raison de notre adoption par Dieu, *praecise aliquis est gratus Deo quia sciens : tolle scientiam : remanet unum pulcrum nihil,* et que le principe constitutif de Dieu n'est pas l'être mais l'intelligence, *si in Deo est aliquid, quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere.* Dès les environs de 1300, si l'on s'en rapporte à la citation de

1) *Neuaufgefundene lateinische Quaestionen des Meisters Eckhart,* dans *Theologische Revue.* Münster i. W., 1926, XXV, 225.

2) Denifle, *l. c.*, 435.

3) *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meisters Eckhart* (B. G. P. M., XXIII, 5). Münster, 1923, 2-3 etc Cfr Vernet, *l. c.*, col. 2068, 2072.

4) Cfr. M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale* 5. Louvain, 1925, II, 119.

Gonzalve de Balboa et aux critiques qui l'accompagnent, Eckart enseigne déjà la doctrine de la 27e proposition censurée par Jean XXII (27 mars 1329) : « Quelque chose est dans l'âme qui est incréé et incréable ; si toute l'âme était telle, elle serait incréée et incréable, et cela est l'intelligence [1] ».

L'intérêt historique des *Questions* d'Eckart n'est pas moindre aussi si l'on rapproche la doctrine qu'il y soutient de l'enseignement de Duns Scot à Paris à la fin de 1302 et au début de 1303. Eckart proclamait avec insistance que Dieu n'est pas formellement être mais « pureté d'être », *puritas essendi,* et par suite soutenait que Dieu est avant tout intelligence pure. Devant cette métaphysique d'allure neuve, l'Ecole Franciscaine se devait à elle-même de préciser sa pensée sur le concept essentiel de Dieu et la vie intellectuelle de l'Infini. C'est ce que fit Duns Scot dans son *Quodlibet* [2]) et plus encore dans son *Cours de Paris* dont la rédaction brève est conservée dans les *Additions* de Guillaume d'Alnwick [3]) et le texte légèrement plus développé dans la *Reportation parisienne* [4]). Le nom d'Eckart n'est pas prononcé, mais aux longs développements de Duns Scot, presque entièrement inconnus à l'*Opus Oxoniense* [5]), il est facile de voir que la question était un des problèmes de l'heure. En soutenant que l'être, et non point l'intelligence, est le premier constitutif de Dieu [6]), Duns Scot prit naturellement position, tout comme Gonzalve de Balboa, contre le célèbre mystique.

Il y aurait lieu de poursuivre plus longuement ces rapprochements et d'écrire ainsi une page nouvelle du mouve-

1) Cfr. VERNET, *l. c.*, col. 2064.

2) *Quodl. q. 1*, n. 10-15, *Opera*, XXV, 19-22.

3) *R. P.* I, d. 8, q. 1 : Utrum Deus verissime est, *Opera*, XXII, 153 ; *R. P.* I, d. 35, q. 1, a. 4 : Utrum intellectus sive esse intellectivum sit de ratione quiditativa Dei, *Opera*, XXII, 423-425.

4) Vienne, cod. lat. 1453 f° 36d, f° 104c-105a.

5) *Ox.* I, d. 26, q. 1, n 55, *Opera*, X, 352.

6) Cfr. J. KLEIN, *Der Gottesbegriff des Joh. Duns Skotus*. Paderborn, 1913, 4-12.

ment scolastique au début du XIVe siècle. Les textes édités ici, — qu'il me soit permis de l'espérer — ne manqueront pas d'en suggérer l'idée et d'en fournir les premiers éléments.

E. Longpré.

Quaracchi.

I. — M. Eckart, Avignon, Bibl. Mun. cod. 1071, f° 116c-117a

1. *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse.*

Et dico quod non. Aliqui[1]) autem hoc (*a*) sic ostendunt bene quia omnis actio aut est transiens aut manens ; esse autem non est actio transiens, quia talis actio est ad extra, et esse est ad intra ; esse etiam non est actio manens, cujusmodi est intelligere aut sentire, quia talis actio est infinita, vel simpliciter, sicut intelligere, vel secundum quid, ut sentire ; esse autem est finitum, determinatum ad genus et speciem.

Sed hoc ostendo aliis viis. Prima est quia intellectus, in quantum intellectus, nihil est eorum quae intelligit, sed oportet quod sit immixtus nulli, nihil habens commune ut omnia intelligat, ut dicitur in III *De anima*[2]), sicut visum oportet nullum habere colorem ut omnem colorem videat. Si igitur intellectus, in quantum intellectus, nihil est, et per consequens nec intellectus est aliquod esse.

Item, operatio et potentia, ut potentia, habent suum esse ab objecto, quia objectum est sicut subjectum ; sed subjectum dat esse ei cujus est subjectum ; ergo et objectum dabit esse ei cujus est subjectum, scilicet potentiae et operationi ; sed objectum est supra, extra, et esse est aliquid intraneum ; ergo intelligere (*b*), quod est ab objecto, et similiter potentia, in quantum hujusmodi, non sunt aliquod esse nec habent aliquod esse.

Item, species est principium operationis sensitivae vel intellectivae ; sed species non est aliquo modo ens ; ergo nec intelligere aut sentire erit aliquo modo ens ; operatio enim non habet plus entitatis quam species aut forma, quae est operationis principium. — Quod autem species, quae est principium ipsius intelligere, non

(*a*) C. *ad hoc.* — (*b*) C. *intelligit.*

1) Cf. S. Thomas d'Aquin, *Summa theol.*, I, q. 54, a. 2.
2) Cap. 4, éd. Didot, III, 467.

sit aliquo modo ens, probo : quia ens in anima condividitur contra ens quod dividitur in decem praedicamenta et contra substantiam et accidens, ut patet VI *Metaphysicae* [1]) ; sed cum divisum contra substantiam et accidens non [est] effectus; ergo ens in anima non est ens; species autem est ens in anima ; quare, etc. Item, si species sit ens, est accidens : non enim est actus (*a*) ; sed species non est accidens, quia accidens (*b*) habet subjectum a quo habet esse, species autem habet objectum et non subjectum, quia differunt locus et subjectum ; species autem est in anima, non sicut in subjecto, sed sicut in loco : anima enim est locus speciernm, non tota, sed intellectus ; constat autem, si haberet subjectum species, quod anima esset ejus subjectum ; quare species non est ens. Item, si species aut intellectio esset ens, esset cognoscibilis a creatura : quod falsum est. Item, si species hominis sit ens : vel est ens quod est homo vel ens quod non est homo ; sed non est ens quod est homo, ut patet ; nec similiter est ens qnod non est homo, quia sic non esset principium cognoscendi hominem ; ergo non est ens. Res enim ordinabilis ad finem fit secundum exigentiam finis : unde serra cum fiat propter secare, non fit de alia materia pro rege vel carpentatore. Cum igitur finis speciei sit repraesentare rem intellectui, debet esse secundum quod melius repraesentat rem ; melius autem repraesentat si sit non ens quam si esset ens ; immo, si esset ens, abduceret a repraesentatione ; quare non est ens, nisi dicas quod sit ens in anima. Scientia autem est qualitas et est verum ens, potentiale tamen, quia est ens habitus, unde scientia tenet se magis ex parte subjecti, quod est aliquid intra, intellectus vero et species se tenent ex parte objecti, quod est aliquid extra, et ideo, cum esse sit aliquid intraneum, ista nullum habent esse.

Item, intellectus nec est hic nec nunc nec hoc, in quantum intellectus; sed omne ens vel esse est determinatum ad (*c*) genus et speciem ; ergo intellectus, in quantum hujusmodi, non est aliquod ens nec habet aliquod esse ; ergo non dabit ipsi intelligere quod sit aliquod ens, quia operatio non magis habet esse quam operans, immo minus. Cum dices : Si intellectus [non] est hic nec nunc nec hoc, ergo penitus nihil est, dico quod intellectus est potentia naturalis animae : sic est aliquid, quia anima est verum ens et ideo verum ens principiat, scilicet suas potentias naturales.

Item, ens et bonum convertuntur ; sed in intellectu non invenitur

(*a*) C. *accidens*. — (*b*) C. add. *non*. — (*c*) C. *a*.

1) Cap. 1, II, 538.

ratio boni nec efficientis nec finis, ut patet III *Metaphysicae* [1]). Ut enim ibi dicitur, in mathematicis, quae sunt abstracta, nullum horum invenitur, quia, ut sic, solum sunt in intellectu ; quare in intellectu non invenitur ratio entis et sic intelligere non est esse aliquod, ut nominat actionem.

Item, universale non est ens : universale autem fit per intelligere ; ergo nec intelligere, per quod fit universale, erit ens.

Item, ens est aliquid determinatum, propterea genus non est ens, quia est aliquid interminatum ; sed intellectus et intelligere est aliquid indeterminatum ; ideo non est ens.

Item, ens in causa sua non est ens : nullum enim univocum habet vere rationem causae. Ratio ergo entis descendit a causa ; ergo in descendente ratio entis invenitur et ideo in Deo, a quo totum ens descendit, ratio entis non invenitur. Cum igitur nostrum intelligere ab ente causetur, descendit ab ente et per consequens tendit in non-ens nec esse habet ; et sic patet quod intelligere angeli, ut dicit actionem, non est esse ejus. *Equardus praedicator.*

2. *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere* (cod. cit., f. 113*a*-113*d*).

Dicendum quod sunt idem re et forsan re et ratione. Primo induco probationes quas vidi. Quinque ponuntur *Contra Gentiles* [2]) et sex[ta] in prima parte [*Summae*] [3]), et omnes fundantur in hoc quod Deus est primum et simplex. Non enim potest aliquid esse primum si non sit simplex.

Prima via est quia intelligere est actus immanens, et quidquid est in Primo est primum ; ergo Deus est ipsum suum intelligere et est etiam suum esse ; quare etc.

Secundo, quia in Deo non est accidens et in Deo per consequens est idem esse et essentia ; cum igitur intelligere Dei est id ipsum quod Deus, est sua essentia, ideo etc.

Tertio, quia nihil est nobilius Primo...[4]). Sed actus sensus est animae (sicut) vigilia ad somnium et hoc nobilius quid actu primo ; ergo sequitur quod intelligere sit ipsum esse Dei.

Quarto, quia in Deo nulla est potentia passiva ; esset autem nisi intelligere et esse sint idem in Deo.

1) Cap. 3, II, 503. Cf. *Métaph.* XII, c. 3, II, 614.
2) I, c. 45.
3) I, q. 14, a. 4.
4) Cod plura omisit ut videre est ap. S. Thomam, *Contra Gent.*, I, c. 45 : Amplius, actus secundus, etc.

Quinto, quia omnis res est propter suam operationem ; si igitur intelligere sit aliud ab esse Dei, erit dare sibi ipsi Deo alium a se et ab eo quod est : quod est impossibile, quia finis est causa ; non est autem dare Primo causam. Item, quia Primum est infinitum (*a*) et infiniti non est finis.

Sexto sic : quia sic se habet intelligere ad speciem sicut se habet esse ad essentiam ; essentia autem divina se habet loco speciei ; ergo, cum in Deo esse sit idem essentiae, et ideo omnia ista sunt ibi omnino idem.

Secundo hoc ostendo via quam dixi alias. Licet homo et rationale convertantur, non tamen quia rationale, ideo homo, sed magis quia homo, ideo rationalis. Certum est autem quia, si esse sit perfectum, per ipsum habentur omnia et vivere et intelligere et agere quodcumque, nec oportet addere aliquid aliud propter quamcumque actionem humanam, quia si ignis per formam suam posset omnia et esse et calefacere, formae ignis per quid posset, et (*b*) omnia ista posset nec esset additio nec compositio. Cum igitur esse in Deo sit optimum et perfectissimum, actus primus et omnium perfectio, omnes (*c*) actus perficiens, quo sublato omnia nihil sunt, ideo Deus per ipsum suum esse omnia operatur et intrinsecus et in deitate et extrinsecus in creaturis, suo tamen modo, et sic in Deo ipsum esse est ipsum, quia ipso esse operatur et intelligit.

Tertio ostendo quod non ita videtur mihi modo ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est, ita quod Deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse, quia dicitur Joan. I, 1 : *In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum.* Non autem dixit Evangelista : In principio erat ens et Deus erat ens ; verbum autem se toto est ad intellectum, et est ibi dicens vel dictum et non esse vel ens commixtum. Item dicit Salvator, Joan. XIV, 6 : *Ego sum veritas;* veritas autem ad intellectum pertinet importans vel includens relationem, relatio autem (*d*) totum suum esse habet ab anima et ut sic, est praedicamentum reale, sicut quamvis tempus suum esse habet ab anima, nihilominus est species quantitatis realis praedicamenti ; *Ego ergo sum veritas,* quod verbum tractat Augustinus, VIII *De Trinitate,* cap. 2 [1]). Unde patet veritatem ad intellectum pertinere sicut et verbum : et sequitur post Verbum assumptum, Joan. I, 3 : *Omnia per ipsum facta*

(*a*) C. *infinitus.* — (*b*) C. *in.* — (*c*) C. *omnis.* — (*d*) Cod. hic habet verbum incomplete scriptum, forsan *universaliter.*

1) Cf. lib. VIII, c. 2, n. 3, P. L., 42, 948-949.

sunt, ut sic legatur : *Omnia per ipsum facta sunt*, ut ipsis factis ipsum esse post conveniat. Unde dicit auctor *De causis* [1]) : Prima rerum creatarum est esse ; unde statim cum venimus ad eum, venimus ad creaturam. Esse ergo habet primo rationem creabilis ; et ideo dicunt aliqui quod in creatura esse solum respicit Deum sub ratione causae efficientis, essentia autem respicit ipsum sub ratione causae exemplaris, sapientia autem, quae pertinet ad intellectum, non habet rationem creabilis. Et si dicatur quod immo, quia Eccli. XXIV, 14 : *Ab initio et ante saecula creata sum*, potest exponi *creata*, id est genita. Sed aliter dico sic : *ab initio et ante saecula creata sum* et ideo Deus, qui est creator et non creabilis, est intellectus et intelligere et non ens vel esse. Et ad ostendendum hoc assumo primo quod intelligere est altius quam esse et est alterius conditionis. Dicimus enim omnes quod opus naturae est opus intelligentiae et ideo omne movens est intelligens aut reducitur ad intelligere a quo in suo motu dirigitur, et ideo habentia intellectum sunt perfectiora non habentibus, sicut in ipso fieri imperfecta tenent primum gradum, ita quod in intellectu et intelligere stat resolutio sicut in summo et perfectissimo ; et ideo intelligere est altius quam esse. — Dicunt tamen aliqui quod esse, vivere et intelligere dupliciter possunt considerari : uno modo secundum se et sic prius est esse, secundo vivere, tertio intelligere ; vel in comparatione ad participantem et sic prius est intelligere, secundo vivere, tertio esse. Ego autem credo totum contrarium. *In principio enim erat Verbum*, quod ad intellectum omnino pertinet ut sic ipsum intelligere teneat primum gradum in perfectionibus, deinde ens vel esse. Secundo accipio quod ipsum intelligere et ea quae ad intellectum pertinent sunt alterius conditionis quam ipsum esse. Dicitur enim III *Metaphysicae*, quod in mathematicis non est finis nec bonum et ideo per consequens nec ens, quia ens et bonum idem. Dicitur etiam VI *Metaphysicae* [2]) ; bonum et malum sunt in rebus et verum et falsum in anima ; unde ibi dicitur quod verum, quod est in anima, non est ens (*a*), sicut nec ens per accidens, quod non est ens, quia non habet causam, ut ibi dicitur. Ens ergo in anima, ut in anima, non habet rationem entis et, ut sic, vadit ad oppositum ipsius esse, sicut etiam imago, in quantum hujusmodi, est non-ens, quia quanto magis consideras entitatem suam, tanto magis abducit a cognitione rei cujus

(*a*) C. add. *est*.

1) Cf. O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen « Liber de Causis »*. Friburgi-in-Brisg., 1882, 164.
2) Cap. 6, II, 537.

est imago. Similiter, sicut alias dixi : si species, quae est in anima, haberet rationem entis, per ipsam non cognosceretur res cujus est species, quia si haberet rationem entis, in quantum hujusmodi, duceret in cognitionem sui et abduceret a cognitione rei cujus est species. Quae ergo ad intellectum pertinent, in quantum hujusmodi, sunt non-entia. Intelligimus enim quod Deus non posset facere ut intellectus (intelligat) ignem non intelligendo ejus calorem ; Deus tamen (*a*) posset facere quod esset ignis et quod non calefaceret. Tertio accipio quod haec imaginatio deficit. Differt enim nostra scientia a scientia Dei, quia scientia Dei est causa rerum et scientia nostra est causata a rebus et ideo, cum scientia nostra cadat sub ente a quo causatur et ipsum ens pari ratione cadit sub scientia Dei et ideo quidquid est in Deo est super ipsum esse et est totum intelligere.

Ex iis ostendo quod in Deo non est ens nec esse, quia nihil est formaliter in causa et causato, si causa sit vera causa ; Deus autem est causa omnis esse ; ergo esse formaliter non est in Deo. Et si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi. Dico nihilominus quod si in Deo est aliquid, quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere. Item, principium nunquam est principiatum, ut punctus nunquam erit linea ; et ideo, cum Deus sit principium vel sic ipsius esse vel entis, Deus non est ens, vel esse creaturae vel quod est in creatura est in Deo nisi sicut in causa et non est ibi formaliter. Et ideo, cum esse conveniat creaturis, non est in Deo nisi sicut in causa et ideo in Deo non est esse, sed puritas essendi, sicut quando quaeritur de nocte ab aliquo qui vult latere et non nominare se : *quis es tu?* respondet : Ego sum qui sum, ita Dominus volens ostendere puritatem essendi esse in se dixit : *Ego sum qui sum.* Non dixit simpliciter : *Ego sum,* sed addidit : *qui sum.* Deo ergo non competit esse, nisi talem puritatem voces esse. Item, potentia lapis non est lapis nec lapis in sua causa est lapis et ideo ens in causa sua non est ens. Cum igitur Deus sit universalis causa entis, nihil (*b*) quod est in Deo habet rationem entis, sed habet rationem intellectus et ipsius intelligere, de cujus ratione non est quod causam habeat sicut est de ratione entis quod sit causatum, et in ipso intelligere omnia continentur in virtute sicut in causa suprema omnium. Item, in iis quae dicuntur secundum analogiam, quod est in uno analogatorum formaliter, non est in alio, ut sanitas solum est in animali formaliter, in dieta autem et urina non est plus de sanitate quam in lapide. Cum igitur omnia causata sunt entia formaliter, Deus for-

(*a*) C. add. *non.* — (*b*) C. *vel.*

maliter non erit ens ; unde sicut alias dixi, cum accidentia dicantur in habitudine ad substantiam, quae est ens formaliter et sibi competit ens (*a*), formaliter accidentia non sunt entia nec dant esse substantiae, sed accidens bene est quantitas aut qualitas ; et dant esse quantum aut quale, extensum, longum aut breve, album aut nigrum, sed non dant esse nec est ens. Nec valet quod dicitur : generatur generatione secundum quid, ergo et est ens secundum quid. Dico quod non generatur etiam generatione secundum quid ; didici enim quod quando cum substantia minus formali generatur substantia magis formalis, quod tunc est generatio simpliciter ; quando vero e contrario, quod est generatio secundum quid ; quando autem aliquid mutatur de accidente in accidens, non didici quod dicatur generatio secundum quid, sed alteratio. Unde non nego accidentibus quod suum est nec volo eis concedere quod suum non est. Sic (*b*) etiam dico quod Deo non convenit esse nec est ens, sed est aliquid altius ente. Sicut enim dicit Aristoteles quod oportet visum esse abscolorem ut omnem colorem videat et intellectum non esse formarum naturalium ut omnes intelligat, sic et ego ab ipso Deo ipsum esse et talia ut sit causa omnis esse et omnia praehabeat [non nego], ut sic (*c*) non negatur Deo quod suum est, sed negetur eidem [quod suum non est], quae negationes [1]) secundum Damascenum, I libro [2]), habent in Deo superabundantiam affirmationis. Nihil igitur nego Deo ut sibi natum est conveniré ; dico enim quod Deus omnia praehabet in puritate, plenitudine, perfectione, amplius et latius existens radix et causa omnium. Et hoc voluit dicere cum dixit : *Ego sum qui sum.* — *Equardus.*

II. — Gonzalve de Balboa, cod. cit., f° 120*c*-121*d*

Utrum laus Dei in patria sit nobilior ejus dilectione in via

Videtur quod sic, a) quia illud quod est Deo propinquius et immediatius et quo Deo immediatius conjungimur est nobilius ; sic est de laude patriae respectu dilectionis viae ; quare etc.

b) Item, actus nobiliorum est nobilior ; sed laus Dei in patria est

(*a*) C. *erit.* — (*b*) C. *sed.* — (*c*) C. *sicut.*

1) Sic probabilius legendum est cum cod. cit., f° 113d, erronee habet : « et omnia praehabeat ut sicut non negatur Deo quod suum non est sed negetur eidem quae negationes », etc.

2) Cap. 12, P. G., 94, 846-847.

actus nobiliorum, quia beatorum, et dilectio viae est actus miserorum, quia viatorum.

c) Item, illud quod habet rationem finis est nobilissimum, eo quod habet rationem ordinati in finem ; sed intelligere habet rationem finis, dilectio autem rationem tendentis in finem : dilectio enim non videtur dicere nisi tendentiam in aliud.

d) Item, actus causatus a Deo est nobilior actu causato a voluntate ; sed visio Dei in patria causatur a Deo immediate ; sed dilectio Dei etiam in patria causatur a voluntate ; ergo etc. Et confirmatur ratio, quia nobilioris et fortioris agentis nobilior est actio ; Deus autem est nobilius agens quam voluntas.

Solutio. Dicendum quod, si dilectio viae et laus patriae considerentur praecise secundum se et secundum sua essentialia, dilectio viae est nobilior quam laus patriae, immo quam visio patriae, quia ille actus est simpliciter nobilior alio quem quicumque appetitus rectus, nullo indigens, alii praeeligeret. Dico autem [non indigens], quia propter indigentiam minus bonum praeponitur et praeeligitur majori, ut indigenti praeeligibile est ditari (*a*) ipsi philosophari, ut dicitur III *Ethicorum;* sed appetitus rectus nullo indigens dilectionem Dei in via praeeligeret visioni Dei in patria, quia ille appetitus nullo modo est rectus, qui bonum finitum et minus praeeligit bono infinito et majori ; sed sic esset si quis visionem Dei in patria praeeligeret dilectioni Dei in via, quia talis aliquid aliud a Deo, puta Dei visionem, plus diligeret quam Deum et eam praeeligeret illi, quia, qui plus diligit visionem Dei quam ejus dilectionem, plus vult carere dilectione quam visione ; sed qui vult carere dilectione Dei, non diligit Deum ; qui ergo plus diligit visionem quam dilectionem Dei, plus diligit carere Deo quam visione Dei ; ergo plus vult aut diligit visionem Dei quam Deum. Unde non potest quis plus diligere visionem Dei quam ejus dilectionem quin plus diligat visionem Dei quam Deum, talis autem appetitus non est rectus. Sed si quis magis diligat Dei dilectionem quam ejus visionem, non sequitur quod plus diligat aliquid aliud a Deo quam Deum ; ergo sequitur quod appetitu recto dilectio Dei in via sit nobilior visione Dei in patria. — Secundo, si aliqua duo sint unius, si unum illorum est simpliciter nobilius aliquo, et alterum illorum erit nobilius illo eodem ; sed dilectio viae et patriae sunt ejusdem speciei et dilectio patriae est nobilior visione patriae, quia, cum beatitudo sit nobilissimum, illud est nobilius in quo magis consistit beatitudo ; sed beatitudo patriae magis consistit in dilectione Dei quam in

(*a*) C. *dictari.*

visione, quia beatitudo consistit in illo principalius per quod magis distinguitur ab opposita miseria ; sed beatitudo distinguitur magis a miseria per dilectionem quam per visionem seu cognitionem, quia status miseriae oppositae beatitudini patriae non est status viae, sed status damnationis, quia in beatis est rectitudo intellectus cum actione intelligendi et similiter rectitudo voluntatis cum actione diligendi, in damnatis autem sunt multae rectitudines intellectus et nulla rectitudo voluntatis. Cum igitur beati communicent cum miseris in rectitudine intellectus et nullo modo in rectitudine voluntatis, magis distinguuntur beati a miseris per dilectionem quam per visionem ; ergo dilectio est principalior in beatitudine quam visio et per consequens est nobilior et ulterius per consequens dilectio viae nobilior est visione patriae. — Tertio, secundum Aristotelem, II *Posteriorum* [1]), illud est melius cujus est [pejus oppositum ; sed] oppositum dilectionis viae, quod est odium Dei, est pejus quam oppositum laudis Dei in patria, quod est blasphemia in inferno, quia odium Dei in via est peccatum ex malitia et est extremum in malitia: blasphemia autem in inferno procedit ex ignorantia, peccatum autem ex ignorantia non est tantum sicut peccatum ex malitia: nec ignorantia tam mala sicut malitia ; quare etc. — Quarto, quia, quando aliqua species secundum sua essentialia excedit aliam, quodlibet individuum speciei excedentis excedit simpliciter quodcumque individuum speciei excessae, licet (*a*) secundum quid possit excedi, ut cum species hominis secundum sua essentialia excedat speciem leonis, quilibet homo singularis excedit quemlibet leonem singularem simpliciter, licet quoad quid possit excedi, ut in velocitate cursus, audacia animi et fortitudine corporis. Sed dilectio viae secundum sua essentialia excedit visionem patriae, quia essentialiter concurrentia ad dilectionem et visionem sunt potentia, habitus et objectum ; sed potentia, habitus et objectum dilectionis viae sunt nobiliora absolute potentia et habitu visionis patriae, ut supra ostensum est ; ergo quodlibet individuum dilectionis viae erit nobilius quolibet individuo visionis patriae ; sed laus patriae est quoddam individuum visionis patriae ; quare etc.

1. *Sed contra* istam rationem aliqui sic arguunt [2]), ostendentes quod intellectus, actus et habitus ipsius, sit quid nobilius voluntate,

(*a*) C. *sed.*

1) Cap. 6, II, 1581.
2) In margine : *Rationes Equardi.*

actu et habitu ejus, quia illa potentia, actus aut habitus est nobilior cujus objectum est simplicius, altius et prius; sed objectum intellectus, habitus et actus ejus, quod est ens, est (*a*) prius, simplicius et altius objecto voluntatis, quod est bonum, quia tota ratio boni est ipsum esse ; quare etc.

2. Item, illa potentia est nobilior cujus habitus sunt nobiliores ; sed virtutes intellectuales, scilicet sapientia, intellectus et prudentia, acquisitae, quae sunt in intellectu, sunt nobiliores virtutibus moralibus acquisitis appetitivis; quare etc.

3. Item, illa potentia est nobilior cujus actus est nobilior ; sed intelligere quid est actus intellectus (*b*) nobilior actu voluntatis, quia intelligere vadit depurando et pertingit usque ad nudam entitatem rei.

4. Item, ipsum intelligere quaedam deiformitas vel deiformatio [est], quia ipse Deus est ipsum intelligere et non est esse.

5. Item, intelligere, in quantum hujusmodi, est subsistens.

6. Item, est increabile, in quantum hujusmodi ; unde arca in mente non est creabilis. Ista autem non conveniunt ipsi diligere ; quare etc.

7. Item, illud est melius quod est praecisa causa quare sumus grati Deo; hoc autem est intelligere, unde praecise aliquis est gratus Deo quia sciens, quia tolle scientiam, remanet unum pulcrum nihil.

8. Item, illa potentia est nobilior in qua principaliter est libertas ; sed est principaliter in intellectu, quia aliquid est liberum quia immune a materia, ut patet in sensibus ; sed intellectus et intelligere maxime est immune a materia, quia tanto aliquid est minus reflexivum quanto materialius ; reflexio autem non est in essendo, sed in intelligendo ut idem secundum idem et (*c*) eidem secundum intelligere ad se reflectitur.

9. Item, Gregorius Nyssenus, in libro suo *De anima*, dicit, 39 et 40 cap. [1]), quod libertas descendit a ratione in voluntatem ; quare etc. — Item, aliquid est liberum quia potest in diversa ; sed voluntas non potest in diversa nisi ex ratione et per rationem. — Item, electio est conclusio consilii, quod est actus intellectus, et ideo radix libertatis est in intellectu ; unde libertas primo est in intellectu et originaliter, sed formaliter in voluntate.

10. Item, bonum et optimum sive finis sunt objectum voluntatis;

(*a*) C. *et*. — (*b*) C. add. *est*. — (*c*) C. *idem eidem idem*.

1) Opus hic allegatum nihil aliud est quam Nemesii scriptum *De natura hominis;* c. 39 et 41, P. G., 40, 763, 775.

est ergo aliquid optimum quia habet rationem optimi ; illud ergo est melius ubi est ratio optimi ; sed aliquid habet rationem optimi ex ipso esse, quia tolle esse, nihil est; ergo esse, quod est objectum intellectus, est melius quam optimum, quod est objectum voluntatis. — Item, ratio optimi est in intellectu, quia ratio veri in intellectu est et ratio veri est ratio optimi ; est enim argentum bonum et optimum quia verum ; tolle autem ab optimo rationem suam, nihil est, et ideo ratio optimi est ex parte intellectus et sui objecti ; est igitur aliquid optimum quia in intellectu ; unde quia est in intellectu, recedit a bono et vadit ad rationem optimi et ibi induit deiformitatem et ad suam causam accedit. Magis ergo est ratio optimi ex parte intellectus quam voluntatis ; ergo objectum intellectus est nobilius, altius, prius quam objectum voluntatis et intellectus nobilior ipsa voluntate.

11. Item, illud est liberius et nobilius quod movet modo nobiliori ; sed intellectus movet modo nobiliori, quia movere per modum finis est nobilissimum, quia finis est causa causarum, II *Physicorum* [1]), et ideo etiam Deus movet ut desideratum, ut dicitur XII *Metaphysicae* [2]) ; sed intellectus movet per modum finis, voluntas per modum efficientis. — Item, intellectus cum suo objecto movet ut ratio moventi, voluntas vero movet ut movens.

[Solutio] 1. Ad primum [3]) istorum dicendum quod non sequitur : est prius et simplicius, ergo perfectius, immo frequenter in creaturis contrarium invenitur, ut patet (*a*) [in] universalioribus.

2. Ad secundum dicendum quod magni dicunt virtutes morales esse nobiliores intellectualibus ; unde Tullius, II *De officiis* [4]), dicit quod justitia est nobilior prudentia. Deficit etiam in alio, quia nobilitatem perfectionum debemus arguere ex nobilitate summarum perfectionum ; aliqua perfectio non summa, sicut perspicacitas visus, bene potest esse major in bruto quam in homine, sed summa perfectio hominis nobilior est summa perfectione bruti et ideo homo nobilior quocumque bruto ; virtutes autem acquisitae non sunt summae perfectiones intellectus et appetitus, sed virtutes infusae, et ideo illa potentia est simpliciter nobilior in qua est summa perfectio infusa, cujus est caritas ; [caritas] est autem in voluntate :

(*a*) C. rep. *patet*.

1) Cap. 2, II, 263.
2) *Metaph.* XI, c. 7, II, 605.
3) In marg. inferiori legitur : *Solutio rationum Equardi de praeeminentia intellectus respectu voluntatis.*
4) Num. 9, ed. Schütz, Taurini, 1835, XV, 180.

quare non valet argumentum. Deficit autem in alio, quia supponitur quod, si caritas sit nobilior in ratione meriti, non tamen simpliciter nobilior. Sed hoc non valet quia esse melius quoad Deum non est determinatio diminuens, et ideo sequitur : est melius (*a*) quoad Deum et in ratione meriti, ergo est simpliciter melius ; caritas est hujusmodi.

3. Cum dicitur tertio quod intelligere resolvit in intima, dicendum quod bene concludit quod intellectus tenet summum in potentiis cognoscitivis, et verum est, et sic (*b*) dico quod voluntas tenet summum in appetitivis ; sed non concludit quod intellectus sit nobilior voluntate : sicut enim ex parte intellectus est duplex processus, unus inventivus et alter resolutivus usque in intima, sic ex parte voluntatis duplex processus respondet.

4. Ad quartum dicendum quod diligere est major deiformatio quam intelligere, cujus signum est quia summus ordo angelorum a dilectione nominatus (*c*) est ; dicitur enim Seraphim ab incendio amoris. Et cum addunt quod Deus est intelligere et non est esse, dico quod Deus non est esse quantum ad modum nostrum intelligendi et significandi, prout ipsum esse videmus esse in rebus, sed Deus ipse est ipsum esse quantum ad rem significatam, et dicere contrarium manifeste est contra Sanctos et contra Scripturam, in Joan.[1] : *Amen dico vobis, antequam Abraham fieret, ego sum ;* et Job XXIII, 13 : *Ipse solus est,* quod exponens Gregorius, XVI *Moralium* [2]), dicit quod « omnia in nihil deciderent nisi ea detineret manutenentia Creatoris ».

5-6. Ad quintum et sextum dicendum quod [quando] dicunt quod intelligere est subsistens et increabile, verum est de divino intelligere et non de intelligere creaturae ; unde arca in mente est creabilis (*d*), unde etiam naturae intellectuales maxime sunt creabiles, quia aliter non sunt producibiles ; sunt etiam producibiles de materia eadem de qua productae sunt omnes aliae creaturae, ut manifeste vult Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos,* in principio [3]).

7. Ad septimum, cum dicunt quod aliquis praecise est Deo (*e*) gratus quia sciens, extraneum dictum est et, si accipiatur scientia praecise sine caritate, falsum est. Et cum dicunt : tolle scientiam,

(*a*) C. add. *quo.* — (*b*) C. *si.* — (*c*) C. *nomitus.* — (*d*) C. *etc. creabiles* pro *est creabilis.* — (*e*) C. *Deus.*

1) VIII, 58.
2) Cap. XXVII, n. 45, P. L., 75, 1143.
3) Lib. I, c. VI-VIII, P. L., 34, 178-180.

nihil remanet, non valet, quia in contradictoriis, secundum Aristotelem, in *Topicis* [1]), non tenet consequentia in ipso, sed e contrario, alioquin fit consequens. Non valet igitur, sicut si dicatur : si tollitur imaginatio, non remanet intelligere, ergo imaginatio est melior quam intelligere. Item non valet : tolle quantitatem, tollitur actio, ergo quantitas est ratio principalis agendi. Item, si dicunt : sermo per se verus : ubique est verus. Si ergo aliquis est gratus Deo quia sciens praecise, tunc omnis sciens esset gratus Deo ; quod manifeste falsum est, ut patet per Apostolum Rom. I, 20 : *Ut sint inexcusabiles,* etc. Item, si esset gratus Deo, quia sciens praecise, tunc magis sciens esset magis gratus et maxime sciens maxime gratus; quod falsum est, quia sunt multi simplices viri et mulieres magis grati Deo quam valde litterati. Item, illud non est praecisa causa alicujus quod stat cum ejus opposito grati.

8. Item, ad octavum quod dicunt de libertate quoniam immaterialitas est causa libertatis, dici potest quod non. Puto enim magis angelos et animam componi ex materia et forma quam eos esse simplices, sicut alibi diximus. Sed dato quod liberum sit immateriale, non sufficit immaterialitas ad libertatem, quia tunc habitus potentiae immaterialis esset liber, quod falsum est. Item, immaterialitas est communis intellectui et voluntati et ideo sicut per hoc concluditur intellectus esse liber, sic et voluntas.

9. Ad nonum, cum dicunt quod voluntas non potest ferri in diversa [nisi] sint apprehensa, hoc est [verum], sed ex hoc non sequitur quod solum in apprehendente diversa sit libertas, immo est ibi fallacia consequentis. Ad Gregorium Nyssenum dico quod illa verba ibi non reperi, sed ista [2]) : « Omne consilians velut in se ipso » etc.; et inferius : « Liber vero arbitrio quia rationalis ». Dico quod verum est prout rationale dicit definitionem essentiae et non potentiae.

10. Ad decimum cum dicunt quod ab intellectu habet rationem optimi, quia verum est ratio (*a*) optimi, dicendum : si intelligunt quod verum est ratio optimi sic quod ratio unius sit causa alterius vel quod verum sit causa optimi, falsum est, vel quod eadem est ratio utriusque, sic est falsum ; aut si intelligatur concomitanter, verum est, quia unum non est sine altero, et ex hoc nihil ad oppositum. Non est etiam verum quod habeat rationem optimi quia cognoscatur.

(*a*) C. add. *et.*

1) Lib. II, c. 8, I, 194.
2) Cf. Nemesii, *De natura hominis,* c. 40, P. G., 40, 774, et c. 41, *l. c.*, 775.

11. Ad undecimum, cum dicunt quod intellectus movet ut finis, falsum est. Apprehensio enim per se requiritur ad motionem voluntatis, sed non movet ut finis, quia tunc apprehensio per se appeteretur et principaliter, quod falsum est ; sed realitas appetibilis movet ut finis, sed non posset movere nisi apprehensio praecederet : actio enim intellectus per se requiritur ad actiones voluntatis et est causa per se non imprimens, sed coassistens per hunc modum : quia ad hoc quod agens agat in passum requiritur appropinquatio agentis ad passum nec haberet agens sufficientem rationem agendi si non esset appropinquatio, [licet] non sit ratio elicitiva actuum, sed forma agentis. Consimiliter in proposito. Apprehensio enim est sicut appropinquatio,quia per apprehensionem fit objectum praesens et sicut appropinquatio non est ratio eliciendi actum, sed forma agentis,sic apprehensio non est ratio elicitiva actus sed ipsa voluntas.

Ad rationes principales. *a)* Ad primam dicendum quod intimius et immediatius unire non arguit nobilitatem actus majorem nisi concurrat natura nobilior potentiae.

b) Ad secundum dicendum quod laus non est beatorum essentialiter, sed accidentaliter, nec viatores, etiam in quantum hujusmodi, sunt miseri, quia sua voluntate efficitur quis miser.

c) Ad tertium dicendum quod diligere dicit tendentiam in Deum et hoc quantum ad propositum ; nobilius autem est tendere in Deum quam (*a*) esse tantum motus alterius rei sicut est intelligere.

d) Ad quartum dicendum quod utraque potentia agit in se ipsa suum actum. Dato quod etiam voluntas agat in se ipsa actum suum et Deus agat visionem in intellectu, adhuc non valet, quia voluntas in se ipsa agens suum actum [non] excludit quin eumdem actum Deus agat sicut causa principalis. Dato etiam quod non agat Deus specialiter in actu voluntatis, adhuc non valet probatio, quia verum [est] quod actus causatus a nobiliori agente est nobilior, si agat tota sua virtute ; sin autem, non oportet ; Deus autem causando visionem beatam non agit tota virtute sua, voluntas autem agit suum actum tota virtute sua. Magis pati etiam non tollit nobilitatem patientis nisi sit passio quae fit per abjectionem contrarii ; magis autem pati passione, quae est salus et perfectio, non tollit nobilitatem patientis. — *Gonzalvus minor.*

(*a*) C. *quod*.

IV

BULLETIN D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

(1915-1925) *)

IV. — Duns Scot et ses successeurs

On peut dire que les travaux récents sur les ouvrages authentiques de Duns Scot comptent parmi les plus importantes contributions à l'histoire philosophique du XIIIe siècle. Duns Scot reçoit une figure nouvelle et elle est tout à son avantage. Les commentaires sur la *Physique* et sur les *Météorologiques* lui sont faussement attribués (Duhem l'a montré en 1910); les *Conclusiones Metaphysicae* sont de Gonzalve de Balboa ; l'*Expositio in XII l. Metaphys.* est l'œuvre d'Antoine André ; les *Theoremata* sont postérieurs à G. d'Occam (Deodat Marie, *Les Theoremata de Scot,* Arch. franç. hist. 1918, pp. 3-31) ; la *Grammatica speculativa* est de Thomas d'Erford (Grabmann, *De Thoma Erfordiensi auctore Grammaticae quae J. D. Scoto adscribitur speculativae,* Arch. fr. histor. 1922, pp. 273-277) [1]. Surtout le *De rerum principio,* sur lequel on s'appuyait de préférence pour exposer le scotisme, est antérieur à Scot : Minges *(Franc. Studien,* 1917, p. 185), Longpré *(Etudes francisc.,* 1924) et Carreras y Artau *(Ensayo sobre el voluntarismo de J. D. Scot,* Gerona, 1923) l'établissent par des voies différentes. C'est donc avec raison que E. Longpré a pu reprocher à M. Landry *(La Philosophie de Duns Scot,* 1922) de n'avoir pas tenu compte de ces travaux, et de présenter une philosophie qui n'est pas celle de son personnage. Dans une moindre mesure, on a fait le même reproche au P. Maréchal, mais celui-ci avait prévenu qu'il avait en

*) Voir livraison de février 1926, p. 52.

1) Grabmann a aussi attiré l'attention sur un groupe de maîtres danois (Petrus ou Martinus de Dacia, Johannes de Dacia, Simon de Dacia) qui éprouvaient, ce semble, un attrait spécial pour les exercices de grammaire spéculative.

vue la doctrine plus que l'histoire. L'*Opus Oxoniense* et les *Reportata parisiensia* demeurent les deux sources principales où il faut chercher la philosophie scotiste. Encore peut-on se demander ce que réserve l'avenir, car Mgr Pelzer a montré (*Annales Inst. Philos*, Louvain, V, 1923) que la *Reportatio* que nous possédons des *Commentaires des Sentences* tenus à Paris a une valeur douteuse : la *Reportatio* authentiquée par Scot reste inédite[1]). Les savants franciscains de Quaracchi ont également recueilli sur la même question des données nouvelles.

Dans l'ouvrage qu'il édite sous le titre *La Philosophie de D. Scot* (Paris 1924), E. Longpré rassemble les données doctrinales qui doivent servir à constituer la philosophie véritable de Duns Scot. Le ton de polémique de ce livre fait tort à sa valeur constructive. Il est certain que si on tient compte des résultats de la critique des textes, le scotisme accuse des attaches insoupçonnées avec le passé. Sa puissance synthétique s'accroît ; ses liens de parenté avec les autres philosophies scolastiques se raffermissent. C'est ainsi que la célèbre composition interne des *formalitates* se trouve déjà chez Olivi, chez P. de Trabibus et même chez Henri de Gand, et qu'elle a des attaches intimes avec la théorie de la connaissance intuitive de l'individuel, celle-ci n'étant autre chose qu'un premier contact — confus mais réel — avec les *formalitates*. Toute la théodicée est transposée dans un nouveau plan d'éclairage : l'univocation du concept d'être demeure, et elle suffit à différencier la métaphysique thomiste de la métaphysique scotiste. Il n'est plus question de scepticisme à l'endroit des attributs divins, car c'est dans les *Theoremata* qu'apparaissent les multiples suspicions à l'endroit des arguments par lesquels la raison établit une série d'attributs divins — et les *Theoremata* n'appartiennent pas à Scot. Il reste cependant que Scot fait des réserves au sujet des arguments qui établissent l'omnipotence et l'omniprésence divines. De sorte que c'est avec les occamistes et non avec Scot que le scepticisme envahit la théodicée scolastique. Une étude de H. Klug, *Die Lehre d. J. D. Scotus über d. Seele (Phil. Jahrb.*, 1923 et 1924), établit dans quelle mesure Scot accorde une valeur métaphysique aux preuves traditionnelles en faveur de l'immortalité de l'âme. Pour plus de détails nous renvoyons à l'ouvrage de E. Longpré, et à l'étude que nous avons consacrée à Scot dans la récente édition de notre *Histoire de la Philos. Médiévale* (II, pp. 64-84).

1) Voir dans *Revue néo-scol. de phil.*, 1923, p. 418, l'étude de Mgr Pelzer, *J. D. Scot et les études scotistes.*

Henri de Harclay, un des successeurs de Scot à Oxford, où il devint maître ès arts, maître en théologie, et chancelier (1312-† 1317) nous est révélé dans une récente étude de F. Pelster (*Henrich von Harclay und seine Quaestionen,* Miscellanea Ehrle, I, 1924) dont l'auteur reconnaît lui-même l'insuffisance et qui de fait nous apporte sur l'attitude philosophique de H. de Harclay des notions confuses et même contradictoires [1]). Il est intéressant de noter que dans la théorie des universaux, le maître anglais prend position contre Duns Scot et se rallie au thomisme.

V. — Averroïsme. Néo-Platonisme latin. Eckhart. Roger Bacon

Une importante contribution à l'étude de Siger de Brabant a été faite par Grabmann, *Neuaufgefundene Werke des S. v. Brabant und Boetius von Dacien.* Sitz. Berichte Bayer. Akad. Wissensch. Philos.-philol. u. hist. Kl., 1924, 2. Il s'agit d'un lot important de commentaires aristotéliciens laissés par Siger, sous forme de *Quaestiones* sur les 5 premiers livres de la Métaphysique, sur les 4 premiers et sur le 8me livre de la Physique, sur le *De somno et vigilia,* sur les livres 1, 2, 4 des *Meteorologica,* sur *De Juventute* et *Senectute, De vita et morte,* sur les 2 premiers livres *De anima,* sur le *De generatione et corruptione.* Bien que Siger ambitionne de n'être qu'un scrupuleux exégète d'Aristote, il fait plus, dans ses commentaires, que de paraphraser les textes. La forme de la *questio* s'y joint à celle de la *lectio,* si bien que l'explication du texte sert d'amorce à l'étude personnelle de problèmes philosophiques. Ces commentaires, rédigés à l'époque où Thomas d'Aquin rédigeait les siens, présentent un intérêt considérable, parce qu'ils sont l'œuvre d'un maître de la Faculté des arts et qu'ils contiennent une interprétation averroïste des textes d'Aristote. Les grands sujets qui divisent les philosophes de Paris y sont abordés : le monde est éternel ; Dieu n'a pu créer qu'un seul être ; il existe une infinité d'Intelligences éternelles et nécessaires ; l'intelligence humaine est unique ; l'essence ne diffère pas de l'existence.

Les nouveaux textes de Siger, contenus dans ces *Quaestiones* confirment donc ce que nous savions de son averroïsme par l'édition de Mandonnet. Il semble toutefois que le *De unitate intellectus* de saint Thomas ne constitue pas une réplique au *De anima intellectiva* de Siger, (Mandonnet) c'est plutôt l'inverse qui se produisit,

1) V. notre *Hist. phil. méd.*, II, 85, n. 3.

ainsi que Chossat en fit la remarque dès 1914. Un nouvel examen de la question s'imposera quand Grabmann aura publié ses textes et que Mgr Pelzer aura fait connaître les *Quaestiones super 3m l. de anima* de Siger dont il existe plusieurs manuscrits. Ajoutons que l'étude de Grabmann mentionne aussi des écrits de logique et de grammaire, signés de Boèce de Dacie et qu'il relève des traces d'averroïsme dans deux nouveaux écrits de ce maître *De Somno et vigilia* et *De Summo bono.*

Sur le catharisme du XIIIe siècle et sur Moneta de Crémone qui réfute les doctrines cathares auxquelles il avait commencé par adhérer, l'excellent ouvrage de Broeckx déjà signalé apporte des précisions et des lumières nouvelles (*R. néo-scol.*, 1926, p. 55).

D'intéressantes contributions ont été faites à l'étude du néo-platonisme latin, qui de plus en plus apparaît comme un mouvement indépendant. Le *liber XXIV Philosophorum,* qui deviendra une des autorités auxquelles se référeront avec complaisance Eckhart et plus tard Bradwardine et Nicolas de Cuse, a été étudié par Cl. Baeumker (*Das Pseudo-hermetsche Buch der Vierundzwanzig Meister,* dans Festgabe von Hertling, Freiburg, 1913), et le même auteur publie des extraits du *de intelligentiis,* qu'il avait autrefois attribué à Witelo, et qui n'est pas son œuvre. Cet écrit, issu du premier tiers du XIIIe siècle, s'inspire du *Liber de Causis* et de la métaphysique de la lumière élaborée par Robert Grossetête ; on y trouve un alliage caractéristique d'idées néo-platoniciennes et de doctrines léguées par l'ancienne scolastique (Miscellanea Ehrle, I, 1924, pp. 87-102). Birkenmayer a publié le texte abrégé de deux traités de Witelo, *De natura daemonum* et *De primaria causa paenitentiae* (Studja nad Witelonem, Krakow, 1921). La *Perspectiva* demeure l'œuvre principale du maître silésien. Elle contient un lot important de doctrines psychologiques expérimentales, et des explications mathématiques du phénomène de la vision qui sont dans la mentalité moderne.

Dans le groupe de dominicains qui se rattachent à l'orientation néo-platonicienne de la philosophie d'Albert le Grand, le plus remarquable et le plus influent demeure maître Eckhart. Les textes capitaux pour l'intelligence de sa méthaphysique ont été publiés dès 1886 par Denifle. Ils sont complétés par deux questions inédites que la présente livraison de la Revue publie sous la signature de notre savant collaborateur, le P. Longpré, de Quaracchi : on y retrouve des doctrines caractéristiques du maître. Un mémoire justificatif rédigé par Eckhart au cours du procès intenté contre lui par Jean XXII, et que Daniels a retrouvé et publié (*Eine latein. Recht-*

fertigungschrift d. Meister Eckhart. Mit einem Geleitwort v. Cl. Baeumker BGPM, XXIII, 5) intéresse la personnalité et le tempérament psychologique du célèbre dominicain plus que sa philosophie. Il en ressort clairement que ses *intentions* ne sont pas douteuses. Il veut rester fidèle à l'orthodoxie et éviter le panthéisme. Il reconnaît que certaines expressions dont il se sert rendent un son équivoque, qu'il ne les faut pas prendre à la lettre mais leur donner un sens sortable et bienveillant. Il avoue qu'il est excessif par tempérament et qu'il parle dans la manière forte. Il répète ce qu'il dit dans ses écrits : qu'il veut non pas détruire l'existence de la créature, mais l'établir (hoc autem dicentes non tollimus rebus esse nec esse eorum destruimus, sed statuimus), que les comparaisons auxquelles il recourt doivent servir une philosophie du pluralisme. Mais autre chose sont les *intentions* du pieux dominicain dont on ne peut douter, autre chose la *logique* immanente de sa doctrine. Le fait que les *intentions* d'Eckhart et la *logique* de son système d'idées ne concordent pas, aide à expliquer la divergence des jugements portés sur lui par les historiens, dont les uns font de lui un individualiste (Denifle, p. ex.), les autres un panthéiste (Delacroix, p. ex.).

Sur cette importante distinction, nous nous référons à ce que nous écrivons ailleurs dans la présente livraison (p. 25). Ne quittons pas maître Eckhart sans signaler l'excellente étude de Xavier de Hornstein qui résume l'état actuel des problèmes relatifs à Eckhart, *Les grands mystiques allemands du XIVe siècle. Eckhart, Tauler, Suso.* Lucerne, 1926. Le mouvement de publication dont Eckhart est l'objet depuis longtemps, ne ralenlit pas, principalement en Allemagne. Aussi bien, Eckhart traduit excellemment les aspirations profondes de l'âme allemande (v. notre étude *Philosophy and civilization*, chap. XIII). Un livre récent de Otto Karrer, *Meister Eckhart, das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit* (I. Muller, München) livre un choix de textes allemands ou traduits du latin en allemand, groupés sous des chefs d'idées choisis par l'auteur. Celui-ci a utilisé des manuscrits latins inédits de Trèves, de Cuse et d'Erfurt où il puise pour la première fois des textes importants. Toutefois leur disposition, fort artificielle, diminue le crédit qu'il convient d'y attacher : ils sont mis bout à bout, et en traduction, avec d'autres passages, glanés de-ci, de-là. Par contre les notes, qui reproduisent l'original, sont très intéressantes. L'auteur joint à sa traduction une étude sur la vie du maître et sur quelques-unes de ses doctrines capitales. Dans le chapitre consacré à l'*esse* des créatures, il fait état des déclarations pluralistes

d'Eckhart pour le venger de tout soupçon de panthéisme. Mais derechef s'impose la distinction signalée plus haut : ces déclarations sont-elles conciliables avec les doctrines relevées par Denifle. Nous sommes très sceptiques à ce sujet. Il serait hautement souhaitable qu'on publiât sans retard les œuvres complètes du grand penseur rhénan. — G. Théry vient de publier une édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart *(Arch. hist. doct. et littér. du moyen âge*, 1926).

Little, R. Steele, Hoover et d'autres ont publié des textes nouveaux de Roger Bacon, dont on n'a pas encore réussi à fixer de façon définitive la chronologie littéraire. Parmi les nombreuses études dont la personnalité étrange du maître anglais a fait les honneurs, citons celles d'A. Pelzer, qui montre sa dépendance vis-à-vis d'Alfred de Sareshel (*Une source inconnue de R. Bacon*, Arch. franç., 1919, pp. 44-67) ; de Little et de Bauer dans le recueil assez disparate publié à Oxford en 1914 sous le titre de *R. Bacon Essays*, et surtout les trois importants ouvrages de R. Carton, I. *L'expérience physique chez R. B. ;* II. *L'expérience mystique de l'illumination chez R. B. ;* III. *La synthèse doctrinale de R. B.* Le second volume est le meilleur et l'auteur étudie soigneusement les divers types d'illumination que Bacon distingue. A notre avis, il se trompe quand il conteste le caractère intuitioniste de la connaissance. L'intuitionisme baconien est la conséquence logique de son réalisme hardi : puisqu'il y a, dans l'être individuel et avant tout acte de pensée, des couches de réalités générique et spécifique, celles-ci agissent *(species)* sur l'intelligence, de façon aussi directe que l'état sensible et particularisé des corps agit sur les sens. M. Carton a donc tort de critiquer M. Hoffmans, qui depuis longtemps a reconnu chez Bacon le caractère intuitioniste du savoir, et celui-ci le lui a justement fait observer dans une étude publiée par la *Revue néo-scolastique*, en mai 1925.

Nous faisons un autre reproche à M. Carton. Il veut construire une *synthèse* doctrinale, et il laisse de côté la métaphysique de Bacon et sa philosophie de la nature, deux parties importantes sans lesquelles il n'est pas possible de dresser une synthèse ! Ceci nous amène à rappeler l'étude de Hover, *R. Bacons Hylemorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen* (Jahrb. Phil. u. spekul. Theologie, 1911 et 1912) et l'excellente mise au point que Cl. Baeumker a fait de cette étude en 1916, *R. Bacons Naturphilosophie insbesondere seine Lehren v. Materie u. Form, Individuation u. Universalität.* Munster, 1926. Si Carton en avait tenu compte il eut compris que chez Bacon comme chez les autres philosophes du

XIIIe siècle, la théorie de la connaissance est fonction de la métaphysique. Il n'est pas le seul, en France, à oublier cette différence capitale entre la mentalité médiévale et la mentalité contemporaine.

VI. — Le XIVe siècle

Beaucoup de lumière a été projetée sur cette période complexe où apparaissent les prodromes de la dislocation du monde médiéval. Il n'est pas possible de signaler toutes les études de détail publiées sur le mouvement terministe ou nominaliste, lequel demeure la grande nouveauté du XIVe siècle et représente le dernier effort du génie scolastique. Michalski, qui se spécialise dans l'étude du XIVe et du XVe siècle, a publié une série de monographies intéressantes sur des personnages secondaires et sur des controverses de nuance dont il a une tendance à exagérer la signification (*Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle,* Cracovie, 1924; *Die Vielfachen Redaktionen einiger Kommentare zu P. Lombardus,* Miscellanea Ehrle, t. I; *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle,* Bull. acad. polon., 1920).

Durand de S. Pourçain et P. Auréoli développent un conceptualisme marqué, où déjà apparaissent les subtilités dans lesquelles la scolastique s'égarera (Dreiling, *Der Konceptualismus in d. Universalienlehre d. Franciskanerbischofs Petrus Aureoli*, etc. B. G. P. M. XI, 6).

J. Hofer, *Biographische Studien über W. von Ockham* (Arch. franc. histor. 1913, p. 209, 439, 654) fait un abattage de légendes relatives à la vie d'Ockam. Il montre notamment qu'il ne fut pas le disciple de Scot et qu'il n'enseigna pas à Paris; A. Pelzer a fait connaître un rapport rédigé en 1326 par les maîtres en théologie auxquels Jean XXII confia le soin de juger une série du 51 articles extraits des ouvrages du maître franciscain et il a identifié dans ces ouvrages les passages auxquels ces articles se réfèrent (*Les cinquante et un articles de G. d'Occam censurés à Avignon en 1326.* R. hist. ecclés. 1922). De F. Federhofer, signalons *Ein Beitrag z. Bibliographie und Biographie W. V. O.* Philos. Jahrb. 1925. Doncœur a publié d'excellentes études sur des points de doctrine occamiste : le mouvement, le temps, le lieu, la relation, la matière et la forme, dans la R. de philosophie (1921), la R. des sc. phil. et théol. (1921), la R. Néo-scolastique (1921), et l'excellente étude du P. Maréchal que nous avons déjà signalée contient des vues

pénétrantes sur la synthèse occamiste. Il est peu de métaphysiciens de la trempe du P. Maréchal.

Enfin, on trouve des données nombreuses sur la vie et sur la carrière scientifique du *venerabilis inceptor* dans le récent ouvrage du P. Ehrle qui mérite d'être appelé la plus précieuse contribution publiée depuis longtemps à l'étude du mouvement philosophique du XIVe siècle. Ce livre, intitulé *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexanders V* (Münster, 1925) déborde le sujet annoncé dans son titre. Il constitue une mine de renseignements sur une foule de personnages et de mouvements de la dernière période de la scolastique, ainsi que le sous-titre l'indique (*Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des XIV. Jahrh. und zur Geschichte des Wegestreites*).

Nous y trouvons en effet des données biographiques, bibliographiques et doctrinales sur les nominalistes placés dans l'entourage de Pierre de Candie, notamment sur G. d'Occam son maître, sur Adam Wodeham, sur Jean de Mirecourt, sur Grégoire de Rimini, bien plus sur l'histoire du nominalisme dans les universités des XIVe et XVe siècles, avec à l'appui des textes importantes relatifs à cette histoire. Toujours les sujets auxquels touche le P. Ehrle sont renouvelés sous sa plume : on ne peut faire plus bel éloge d'un historien. Toutefois ce livre présente des particularités qui en rendent la lecture et même l'étude difficiles. Il renferme des tableaux d'idées du plus grand intérêt, mais divers et disparates. On a l'impression que le savant auteur a voulu mettre au jour une foule de données rassemblées au cours de longues recherches, et il faut lui en savoir gré. Personne ne pourra désormais aborder l'étude de la philosophie des XIVe et XVe siècles, sans prendre connaissance de cet immense labeur.

En ce qui concerne G. d'Occam, nous apprenons que le procès dont il a été question n'aboutit pas à une condamnation, et au XVe siècle les occamistes parisiens surent tirer parti de cet échec pour venger le maître de certaines imputations émises par ses adversaires : le document est publié en appendice.

Les occamistes — Pierre de Candie les appellera *filii, sequaces, sequentes, imitatores Ockam* — forment un groupe nombreux. Ils représentent la *via moderna,* par opposition à la *via antiqua.* Ils s'appellent aussi *nominales* pour se différencier des *reales,* une appellation qui dans leur bouche couvre les thomistes aussi bien que les scotistes. Conflit des anciens (reales) et des modernes (nominales) : toute l'histoire doctrinale des universités du XIVe et du XVe siècle tient dans cette opposition. Au XIVe et au XVe siècle

on est pour ou contre l'occamisme : personne ne l'ignore et on peut dire qu'il représente la direction scolastique prépondérante.

Né à Oxford, l'occamisme y fait la loi pendant tout le XIVe siècle. Ehrle signale des « artistes » tels que Guillaume de Heytesbury, Jean Dumbleton ; des théologiens tels que Adam Wodeham, Robert Holcot, qui eurent des heures de célébrité. A Paris, plus encore qu'à Oxford le nominalisme tient la mode. Des renseignements nouveaux nous sont fournis sur les dominicains Armand de Bellovisu et Pierre de Palude, sur les augustiniens Grégoire Novelli de Rimini, Hugolin Malabranca d'Orvieto, Bonsembiante et Jean de Bâle ; sur les franciscains Johannes Ripa et Pierre de Candie. Ce dernier est une personnalité qui se profile avec un vif relief. Né à Candie vers 1340 et Grec de provenance, il fit son baccalauréat à Oxford. En 1378 il tint à Paris son premier *principium*, et en 1380 y acheva l'explication des Sentences. A partir de 1386, Pierre est engagé dans la carrière épiscopale, jusqu'à ce que le concile de Pise, convoqué pour mettre fin au Grand Schisme, le nomma pape. Il prit le nom d'Alexandre V (1409-1410). Sa nomination avait pour but de mettre un terme à la double obédience : elle ne fit qu'augmenter la confusion, car le Schisme ne prit fin qu'au concile de Constance.

Pierre a laissé des commentaires sur les Sentences (avant tout sur les deux premiers livres) et quatre *principia*, ou leçons inaugurales. Les commentaires, qui s'adressent non à des débutants, mais à des collègues, sont divisés en *questiones* et construits suivant une technique compliquée, où les subdivisions se multiplient. Les quatre principia ont la livrée d'apparat qui convient à ces conférences solennelles.

Les extraits communiqués par Ehrle sont un tableau plein de vie des écoles du XIVe siècle. Pierre cite une foule de noms de contemporains et de prédécesseurs, et fournit de précieuses indications sur leur groupement, sur l'opposition des *nominales* (filii, imitatores Ockam) et des *scotiste*. Il ne parle ni de l'école thomiste ni de l'école égydienne. Quand il rapporte l'avis (*ymaginatio*) d'A. de Halès, de saint Thomas ou de saint Bonaventure, il les appelle *doctores antiqui*, *solemnes*. Servi par une langue souple et vivante (il eut comme secrétaire un humaniste), toujours courtois mais souvent ironique. Pierre évite de s'engager à fond dans ce conflit d'écoles. Parfois il rapporte des avis (recitare) sans se prononcer. Ou encore il change pour le plaisir de changer « comme on se plaît à manger tantôt du pain, tantôt du fromage ». Aux scotistes et aux nominalistes il décoche des traits piquants. Il dit de Scot *satis*

obscure ; il parle d'une opinion d'Aureoli *multum diffuse et obscure posita* (p. 59) ; il répond à une objection *ad consolationem discipulorum doctoris subtilis* (p. 63) ; il attribue les divergences entre Scot et G. de Rimini au fait *quod unus doctor non est alteri familiaris in doctrina* (p. 63). Pour les Occamistes : *hoc argumentum est Achilles omnium Ockamistarum* (p. 60), et cette autre réflexion : *licet ista videantur pulchre dicta, tamen in auribus Ockam non generant pulchram melodiam* (p. 61). — Il parle de la *communis modernorum ruminatio* (p. 69). Ehrle appelle sa doctrine un nominalisme teinté de scotisme, ou mieux un scotisme teinté de nominalisme, pour marquer que P. de Candie aime à se tenir à égale distance de *frater W. Ockam* et de *magister Scotus* — les deux *doctores valentes.*

Si du parti des nominales nous passons à celui des reales, nous sommes redevables au P. Ehrle de données non moins précieuses. Il est intéressant de savoir que Wyclef fut formé à Oxford au formalisme scotiste. Jean Hus, qui tient de Wyclef son savoir philosophique et Jérôme de Prague, le conseiller inséparable de Hus, professèrent ce même réalisme à Prague. S'il faut en croire les auteurs du manifeste nominaliste de 1474, ils obtinrent contre les nominalistes un décret de bannissement. Ce qui obligea ceux-ci à se transplanter à Leipzig où ils fondèrent l'université.

Les nominalistes ne manquèrent pas d'établir une parenté entre le réalisme scotiste professé par les Hussites et leurs doctrines religieuses (p. 118), et quand celles-ci furent taxées d'hérésie au concile de Constance, ils tirèrent avantage de cette condamnation contre le réalisme : *exemplum est de Pragensibus quorum error ex tali doctrina* (le réalisme) *emanavit* est une des raisons invoquées par les Princes Electeurs, pour interdire le réalisme à Cologne.

Ehrle publie en appendice des documents qui intéressent hautement l'histoire des universités de Cologne, de Louvain et de Paris, et il en fait un magistral commentaire.

Voici d'abord à Cologne, en 1425, une apologie du réalisme sous forme de réponse aux Princes Electeurs qui, cette même année, avaient invité l'université à suivre la voie nominaliste *que in principio fundationis Studii legebatur, que in aliis quoque universitatibus Almanie legitur.* Les Princes veulent bien admettre que la doctrine de saint Thomas et d'Albert le Grand n'est pas mauvaise en elle-même, mais ils estiment qu'elle est au-dessus de la portée des jeunes gens, et qu'elle les induit en erreur. Bien plus, ce vieux réalisme mène à l'hérésie — ainsi qu'on l'a vu à Prague, où Jean Hus met ses doctrines sous le couvert du scotisme. Les maîtres de Cologne (in nostra generali congregatione) répondent point par

point à ce réquisitoire et notamment que les hérésies hussites proviennent de la doctrine de Wyclef et non du réalisme ; que la prohibition du réalisme ne servirait pas les désirs des Princes, car les étudiants déserteraient Cologne, etc.

Quand, le 1r mars 1474, Louis XI tenta d'étouffer par un interdit l'enseignement des nominalistes à Paris, ceux-ci rédigèrent un écrit collectif pour se défendre (1474) (Ehrle publie les deux documents). Il y est question de quatre persécutions dirigées contre les nominalistes : la première visait G. d'Occam et n'aboutit pas à le faire condamner (v. p. h.) ; la seconde fut fomentée par Jean Hus, que P. d'Ailly et J. Gerson réduisirent au silence; la troisième est contemporaine du regain du réalisme à Paris de 1410-1430 ; la quatrième vise l'attitude de revanche des réalistes dans l'affaire de P. de Rivo.

Gette affaire passionna les universités de Louvain, où P. de Rivo était professeur, de Cologne et de Paris, et le P. Ehrle apporte des précisions nouvelles sur cette querelle, dont l'histoire n'est pas encore écrite.

Son livre est non moins riche en indications sur Pierre d'Ailly, sur Gerson, sur Jean de Mirécourt, Jean de Ripa et d'autres. De même, les débuts de l'humanisme dans les universités allemandes fournissent matière à d'intéressants développements.

Parmi les autres contributions à l'étude philosophique du XIVe s., nous nous plaisons aussi à signaler les études du P. Xiberta sur un groupe de maîtres carmes, Gérard de Bologne, Guy Terrien et Sibert de Beck, scolastiques éclectiques, qui attestent l'extraordinaire vitalité de la scolastique (Analecta ord. Carmelit. XI-XVI et Mémoires de la Société catalane de philos. 1923, en catalan). Un groupe de dominicains allemands, qui appartiennent à la fois à l'histoire de la mystique et à celle de la spéculation philosophique, a été mis à jour par Grabmann (*Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker*, dans Sitzungsber. bayer. Akad. Wiss. Phil. hist. Kl. mars 1921). Ce sont Jean de Sterngassen dont on signale d'importants commentaires sur les Sentences, Gérard de Sterngassen son contemporain, et Nicolas de Strasbourg qui rédige au début du XIVe siècle un vaste ouvrage, *Summa Theologica*. Que ces dominicains allemands, attirés par la mystique, aient préféré Thomas d'Aquin à maître Eckhart, le fait est d'autant plus significatif qu'ils vivaient et écrivaient à Cologne et à Strasbourg où l'influence de ce dernier était prépondérante.

Nous avons publié dans les Bulletins de l'Académie de Belgique (mai 1924) une étude sur la philosophie politique et sociale du

XIVe siècle, dans laquelle nous avons essayé de montrer que Marsile de Padoue, Jean de Jandun, Pierre Du Bois, Gerson et d'autres — contrairement à ce qu'on écrit d'ordinaire — n'ont pas trouvé de principes inédits, et qu'ils reprennent les directives du XIIIe siècle pour les appliquer à des situations nouvelles et pour peser sur les événements. Qu'il s'agisse de l'organisation intérieure de l'Etat ou de l'Eglise ou de l'affranchissement de l'un vis-à-vis de l'autre, le XIVe siècle vit du passé. Nicolas de Cuse lui-même, malgré ses théories audacieuses sur l'Eglise, dont le secerdoce serait l'âme et l'empire le corps, ne fait que rajeunir de vieilles doctrines. Son dernier historien, M. Van Steenberghe, à qui on doit une étude magistrale sur *Le cardinal Nicolas de Cuse. L'action. La pensée* (Paris, 1920), le montre de façon péremptoire. Il nous montre aussi que la clef de voûte du grand ouvrage *De docta ignorantia* est une théorie de la connaissance, et qu'au-dessus du mode *rationnel* de connaître, entaché d'imperfections et de contradictions, il est un mode *intuitif* où « coïncident » ces contraires que la raison présente comme irréductibles. Le réel que nous atteignons alors est Dieu, vers lequel l'homme, comme la nature entière, fait retour.

VII. — Collections et études d'ensemble

Les collections d'études et de textes apportent d'incessantes contributions à l'histoire philosophique du moyen âge. Les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* placés depuis la mort de M. Baeumker sous la direction de Mgr Grabmann sont arrivés au t. XXIV. M. Gilson poursuit assidûment ses *Etudes de philosophie médiévale,* qui comprennent à ce jour 4 volumes. Il vient de commencer, en collaboration avec le P. Théry, une seconde collection *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* qui recevra ce semble, une périodicité annuelle. Le premier volume porte la date de 1926.

Les Philosophes Belges poursuivent lentement la publication des *Quodlibeta* de Godefroid de Fontaine : le *Quodlibet VIII* a paru en 1924 par les soins de M. Hoffmans et le *Quodlibet IX* est sous presse. Parmi les travaux sur le métier, nous signalons volontiers l'édition des *Quaestiones* de Siger de Brabant par Grabmann ; un autre travail sur Siger par Mgr Pelzer. Les *Quaestiones disputatae* de Gauthier de Bruges seront publiées en 1927 par E. Longpré, et formeront le tome X de la collection. M. Wallerand a fini de consti-

tuer le texte de *Prœemium* et de la *prima pars* du *Speculum* de Henri Bate et ce texte sera publié sans retard.

Au moment où nous terminons ce bulletin, il conviendrait d'en commencer un nouveau, tant la production de livres s'occupant du moyen âge philosophique est abondante. Ce sera pour plus tard. Dès à présent, nous tenons à recommander dans le dernier ouvrage de Mgr Grabmann : *Mittelalterliches Geistesleben* (München, 1926) le chapitre initial intitulé : *Forschungsziele und Forschungswege auf dem Gebiete der mittelalterlichen Scholastik und Mystik.* C'est une étude magistrale des méthodes qui s'imposent à quiconque entreprend des travaux d'histoire de philosophie médiévale ; un inventaire des grands résultats obtenus, et surtout un tableau de ce qui reste à faire et de ce qui se fera dans un avenir prochain. Mgr Grabmann — on le sait — est un des infatigables défricheurs qui ont le plus contribué, depuis vingt ans, à mettre à jour les richesses du moyen âge philosophique.

MAURICE DE WULF.

COMPTES RENDUS

Jacques LECLERCQ, professeur à la Faculté de philosophie et lettres de l'Institut Saint-Louis à Bruxelles. *Leçons de droit naturel.* I. *Le fondement du droit et de la société.* Un volume in-8°, 271 pp. des *Etudes morales, sociales et juridiques,* 1927. Namur, Ad. Wesmael-Charlier. Bruxelles, Dewit. Paris, Girandon.

C'est une vaste entreprise que celle de M. Leclercq puisque ce premier volume de droit naturel sera suivi de quatre autres, traitant successivement de l'Etat, de la Famille, des droits individuels (vie, travail, propriété), du droit international. Vaste et ardue, car les problèmes qu'embrassera son œuvre ont été profondément remués en ces derniers temps et sont âprement discutés autour de nous.

Son avant-propos nous avertit du caractère qu'il entend imprimer à son travail : ni manuel, ni ouvrage d'érudition, mais livre à la portée d'un public assez large. L'auteur se propose, en conséquence, de développer ses idées personnelles, mais en insérant

dans ses développements des extraits d'ouvrages jugés par lui particulièrement intéressants et capables de retenir ou de reposer l'attention du lecteur. Il fait d'ailleurs appel à ceux d'entre ses lecteurs qui, par leurs conseils ou leurs questions, pourraient le guider dans la poursuite de son entreprise.

Le droit naturel a été si différemment compris depuis le moyen-âge jusqu'à nos jours, il a été pris en tant d'acceptions diverses depuis le XVIIIe siècle surtout qu'il n'est pas facile de le dégager des disciplines connexes. Si aisément on glisse du droit naturel en morale ou en sociologie. On ne peut même pas imaginer un droit naturel qui ne plongerait pas en pleine morale et qui ne recourrait pas largement aux lumières de la sociologie. M. Leclercq en est convaincu et il s'en explique dès le début de son livre. Il n'est pas douteux que les liens intimes qu'il signale existent et ne peuvent être rompus. Aussi personne ne s'étonnera de voir évoqués sous sa plume les principes de morale générale qui sont l'introduction obligée de tout traité de droit naturel.

Le chapitre II et le chapitre III tout entiers sont consacrés à des questions de morale générale : la règle de l'action humaine considérée surtout à la lumière du thomisme, le bien métaphysique, et le bien moral y sont l'objet de longues considérations au cours de soixante pages. N'est-ce pas beaucoup ? Puisque l'auteur veut bien solliciter des avis, ne pourrait-il, lorsqu'il rééditera son premier volume, ramasser davantage ces thèses de morale et se borner à en rappeler les traits essentiels ? Sans doute ces thèses sont intéressantes et fondamentales, mais elles ne sont que des prolégomènes du droit naturel proprement dit.

M. Leclercq entend bien édifier un droit naturel absolu et il a raison, dès lors que l'absolu demeure dans les limites où il doit régner en maître. Cette question de délimitation est délicate ; l'auteur l'a bien vu ; il a consacré une partie de son chapitre I à la discussion du relativisme en morale et droit naturel. Il s'est attaché à montrer combien est sage le relativisme mesuré de saint Thomas et des philosophes scolastiques, en opposition d'une part avec le relativisme radical qui se fait jour au XVIIIe siècle, s'enfle et veut tout envahir au XIXe siècle, surtout avec les Durkheim, les Lévy-Brühl, les Bayet, d'autre part avec l'absolutisme radical de nombreux philosophes de la fin du XVIIIe et de la première moitié du XIXe siècle. C'est dans cet esprit de relativisme modéré que M. Leclercq compte bien réaliser son œuvre et c'est bien en effet là seule voie de vérité et de salut.

Le progrès fait l'objet du chapitre III et le chapitre IV est rempli

par les questions de justice et de charité. L'auteur fait preuve dans ces deux chapitres de cette finesse d'analyse qui s'est manifestée au cours de publications antérieures et qui lui est très précieuse pour démêler des notions intimement unies. On se rappelle ses articles sur les différentes significations de la démocratie. En les précisant, il a certainement rendu service aux publicistes. Ici il distingue très nettement les manifestations diverses du progrès : individuel et social, matériel, intellectuel, moral et religieux ; il montre qu'il n'y a pas nécessairement parallélisme entre ces formes de progrès ; il discute la croyance au progrès indéfini qui marque le XVIIIe et le XIXe siècle, après avoir apparu dès le XVe siècle. Pour lui il prend une position moyenne, de même qu'il avait fait quand il s'agissait de l'absolutisme et du relativisme en morale : son attitude est d'un pessimiste modéré. « Si l'on admet que l'homme a le devoir de progresser, on ne peut être fort optimiste, car la plupart des hommes ne progressent pas. On ne peut cependant être tout à fait pessimiste, car la plupart des races humaines, exception faite de quelques peuplades irréductiblement attachées à la vie primitive, réalisent un certain progrès. Mais ensuite elles s'arrêtent et restent figées » (p. 141).

La notion générale de société, la distinction des sociétés nécessaires et des sociétés libres, la société nationale et la société internationale, la conception des droits individuels et la conception du bien commun : tels sont les points sur lesquels M. Leclercq fixe notre attention dans le chapitre V.

Discutant du patriotisme et de l'internationalisme et s'aidant à cette fin de l'enquête sur le nationalisme menée à l'initiative de M. Vaussard, le distingué professeur prend, encore une fois, — et ceci est un éloge non un reproche — une position moyenne : il tient évidemment pour la sauvegarde de la nation, mais il sait reconnaître la légitimité d'un certain internationalisme, même dans l'ordre temporel et humain.

Enfin l'élaboration du droit et par conséquent le rapport entre le droit naturel et le droit positif, la doctrine catholique et le droit naturel constituent la matière du dernier chapitre.

La distinction entre le droit naturel rationnel et le droit chrétien positif est traitée dans les dernières pages.

On ne peut dans un bref compte rendu donner qu'une idée fort imparfaite d'un tel volume. La table alphabétique insérée à la fin témoigne de l'étendue de l'information de l'auteur. En le félicitant de ce début, nous souhaitons prendre bientôt connaissance des

pages où il nous donnera sa solution du problème de l'Etat, problème complexe et délicat s'il en est, à l'époque où nous vivons.

GEORGES LEGRAND.

J. CHEVALIER, *Le continu et le discontinu.* « Annales de l'Université de Grenoble », tome II, n° 1, pp. 13-40. (Nouvelle série), Grenoble, Allier, 1925.

Cet article reproduit la communication faite par l'auteur à la XIVe session des sociétés philosophiques de Grande-Bretagne. Le problème du continu et du discontinu est, pour M. J. C., d'ordre supérieur à celui des résultats scientifiques. Ces notions, en effet, s'apparentent aux deux opérations fondamentales de l'esprit : analyse qui morcelle et synthèse qui lie ; elles correspondent à deux aspects des choses : il y a des individus, donc du discontinu ; ces individus réagissent les uns sur les autres, donc sont en continuité. Il ne s'agit donc pas de savoir si le monde est continu ou discontinu, mais dans quelle mesure il est l'un et l'autre.

Pour établir progressivement cette thèse, M. J. C. montre d'abord que l'analyse mathématique n'arrive à la notion de continu qu'en ajoutant au nombre, représentant l'analyse, le concept d'infini, représentant la synthèse. En physique, ensuite, continu (mouvement) et discontinu (matière, électricité) s'impliquent au point d'être inséparables. Etudiant quelques transformations (résonances, déclanchement) l'auteur conclut que la transformation naturelle d'un être consiste en une série de passages d'états stables à états stables par des positions instables. Il y a dans les choses une certaine continuité mais avec des noyaux dénombrables. Or, ceci est aussi la loi de l'évolution biologique. L'axiome *Natura non facit saltus* doit donc être complété par cet autre axiome qui donne au premier tout son sens *Spiritus facit saltus.*

Envisageant enfin, non plus la manière dont la Nature passe d'un type d'équilibre à un autre, mais la manière dont chacun de ces types reste lui-même, l'auteur pose la question de la continuité du temps. La continuité du temps vient du mouvement continu qui le remplit et qui n'est lui-même que le déroulement indivisible d'une unité indivisible.

La question de savoir si l'univers est continu ou discontinu est donc une question mal posée. Nous ne la posons qu'à cause de l'inaptitude de l'intelligence conceptuelle à comprendre la qualité qui échappe à ses prises, et à laquelle elle substitue la quantité. Le progrès à réaliser serait de dépasser l'antinomie base du continu

et du discontinu au sein de la quantité, pour s'élever à l'ordre de la qualité où ces deux notions reparaissent sans doute, mais transfigurées, intimement unies, collaborant chacune dans son ordre à l'ordre de l'univers.

F. Renoirte.

Contributi del Laboratorio di psicologia e biologia. Serie prima. In-8°, 332 p. — Società editrice « Vita e Pensiero », Milan, 1925.

Après une introduction du P. Gemelli, O. F. M., directeur du laboratoire de Milan, la collection s'ouvre par une étude de biologie, de Mlle Pastori sur l'anatomie macro-microscopique de l'« epiphysis cerebri » chez les mammifères et chez l'homme. Le reste de l'ouvrage est consacré à la psychologie de la vision, de l'association et de la prière.

M. Gatti traite de la détermination du centre dans des figures géométriques planes et recherche les causes des erreurs qu'on y commet. La différence qu'il y a entre le centre géométrique et le centre subjectif est expliquée par le fait, qu'à la perception d'un complexe comme tel s'associe la représentation de formes plus simples. L'erreur commise varie en proportion directe de la grandeur de la figure.

Un second article du même auteur étudie l'illusion de Poggendorff : cette illusion dépendrait pour la plus grande part de celle de Müller-Lyer.

C'est au laboratoire de psychologie de l'Université de Louvain que le P. Galli a fait ses recherches sur l'influence du point de fixation sur le phénomène stroboscopique. Le but était d'étudier le rapport entre la vision centrale et la vision latérale dans la perception du mouvement. Or il s'est manifesté, que la fixation latérale favorisait sensiblement la perception du mouvement par rapport à la fixation centrale.

Le même auteur publie un travail sur les rapports qui existent entre la complexité des objets associés et la force de l'association. Ces recherches ont également été faites au laboratoire de Louvain. On présente aux sujets des figures, colorées ou noires, plus ou moins complexes et on prie d'associer ces figures à des mots dépourvus de sens. Il résulte des données quantitatives que les figures colorées ont un léger avantage sur les figures incolores en ce qui concerne l'exactitude de reproduction. Lorsqu'on compare les deux facteurs « forme » et « couleur » il apparaît que la préférence des sujets est différente. La combinaison des deux facteurs

est nuisible, quand elle s'applique à l'élément plus favorisé ; elle est, au contraire, favorable pour l'élément moins favorisé.

M. Beretta, étudie le test des associations préférées comme moyen de diagnostic de l'insuffisance mentale chez les enfants anormaux.

Une étude intéressante est celle de A. Canesi sur la psychologie de la prière. L'auteur a appliqué la méthode introspective de Külpe. Il a pris soin de délimiter nettement le champ de ses recherches : il étudie la prière de catholiques croyants, intellectuels et habitués à prier. L'étude ne veut être qu'une orientation et ne formule que des conclusions modestes, préliminaires ; on se place uniquement au point de vue psychologique. En analysant les protocoles, on trouve comme phases du développement de la prière d'abord la position du moi, puis la mise en présence de Dieu, enfin la formulation de la prière. A la question la plus discutée, celle de la nature de la prière, la même analyse répond que les représentations et les sentiments n'ont de valeur que sous la conduite d'une conviction intellectuelle et que la volonté n'agit que pour des motifs également d'ordre intellectuel. L'auteur promet d'autres recherches, par exemple, sur la prière des panthéistes.

P. Jac. van der Veldt, O. F. M.

G. E. Müller, *Abriss der Psychologie.* In-8°, 124 pp. Vandenhoeck et Ruprecht. Göttingen, 1924.

Ce manuel est une sorte de programme du vieux maître de Göttingen. En 12 chapitres, il y donne une vue globale de sa théorie. Ce précis sommaire où à la fin de chaque chapitre on trouve une petite liste choisie des principaux ouvrages sur la matière traitée est excellent, très concis, et d'une clarté remarquable.

Comme on le comprend, c'est un exposé, je dirais classique, de la psychologie associationiste.

Le début de toute vie psychique est la sensation, les sensations laissent des traces qui sont les représentations ; celles-ci se combinent en vertu de l'association qui est le moteur psychique unique et c'est par des tendances reproductives qu'elles peuvent être reproduites. Le fondement dernier de la représentation se trouve dans une excitation cérébrale : c'est la conception psycho-physiologique. Par le même principe l'auteur explique les mouvements volontaires, l'intention, l'attention, en un mot tout le processus psychique.

On pourrait voir une certaine atténuation de l'associationisme extrême dans le mécanisme de l'attention et dans la théorie des

complexes que M. Müller oppose à la « psychologie de la forme ». Les complexes sont formés par une perception collective, grâce à laquelle plusieurs excitants simples produisent une réponse unique.

Cette théorie est maintenue jusque dans l'explication de l'identité de la conscience du moi. Si on est partisan de la théorie de l'association, le manuel peut rendre de bons services ; et en tout cas ce bref exposé est très précieux pour connaître la conception exacte du grand psychologue.

J. v. d. Veldt, O. F. M.

Hermann Platz, *Geistige Kämpfe im modernen Frankreich*. In-8°, XIX-672 pp. Kempten, Kösel, 1922.

M. H. Platz a réuni dans ce gros volume un certain nombre d'études consacrées dans diverses revues allemandes aux « luttes d'idées dans la France moderne ». Il s'agit surtout de la renaissance de l'idée nationale dans les lettres et dans le public, et de l'idée religieuse, soit dans les efforts pour et contre l'Eglise avant et après la Séparation, soit dans l'effort d'adaptation sociale et internationale du Sillon. La philosophie n'est pas absente de ces pages ; un chapitre est même consacré à Gratry et à Ollé-Laprune ; mais d'ordinaire elle n'est pas au premier plan, ce qui nous empêche de nous arrêter à ces études d'une grande richesse d'information et dont les jugements montrent un très louable souci d'équité. L'auteur se prononce pourtant d'une manière bien absolue sur l'éducation du clergé et ne tient pas assez compte en cette matière de tous les éléments d'appréciation (p. 499 et passim). La renaissance thomiste est présentée à l'occasion du renouveau national ; le sujet et le mode de composition amenait ce procédé qui a l'inconvénient pour le lecteur non averti de fausser la perspective ; la mention d'un article du cardinal Mercier sur Dante, publié occasionnellement dans la Revue universelle est particulièrement fâcheuse à cet égard (cf. pp. 192-193).

R. Kremer, C. SS. R.

Fritz-Joachim von Rintelen, *Pessimistische Religionsphilosophie der Gegenwart*. München, Pfeiffer, 1924. In-8°, XVI-227 pp.

Le titre de cet ouvrage correspond-il bien au sujet ? Peut-on appeler contemporaine la philosophie religieuse d'Edouard von Hartmann ? L'auteur, il est vrai, explique dans sa préface qu'il considère surtout l'essai de système du grand pessimiste comme représentatif d'une époque de transition où les problèmes actuels ont

commencé à se dessiner. Quoi qu'il en soit de cette chicane, disons que ce livre est une étude serrée, non seulement de la philosophie de la religion au sens strict, chez Hartmann, mais aussi de ses présupposés épistémologiques et métaphysiques. C'est donc un travail d'ensemble très méritoire, fait d'une manière consciencieuse ; la critique de l'auteur part toujours du point de vue même de Hartmann et n'en est que plus efficace. Son livre est bien composé et divisé, trop même, à notre gré ; on souhaiterait plus de simplicité dans l'exposé des vues générales et l'on se passerait souvent volontiers de l'érudition très abondante qui surcharge un peu l'exposé et la critique ; quelque habilement encastrées dans le texte que soient les citations et les allusions, on aimerait une allure plus dégagée. Excès de conscience de travailleur, sans doute.

R. Kremer, C. SS. R.

Bernhard Jansen, S. J., *Der Kritizismus Kants dargestellt und gewürdigt* (*Der katholische Gedanke*, XII). München, Theatiner-Verlag, 1925. In-12, 94 pp.

Il serait difficile de parler du criticisme kantien en peu de pages d'une manière plus substantielle et plus claire que ne le fait ici le philosophe et historien bien connu qu'est le P. Jansen. On retrouve dans cet opuscule les mêmes qualités précieuses que dans ses *Wege der Weltweisheit* que nous avons signalés ici-même (cf. RNSPh., XXVI, 1925, p. 324), exposé exact et large, discussion sereine, tendance positive et constructive. S'adressant au public cultivé et au moins partiellement informé du *Verband der Vereine katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung*, l'auteur insiste avant tout sur l'unité de la pensée kantienne, qu'il trouve dans la métaphysique volontariste dont la critique n'est que la préparation ; il a soin d'exposer et d'apprécier les doctrines de Kant et son rôle historique en fonction du rationalisme et de l'empirisme contemporains qui l'expliquent dans une large mesure. L'influence du kantisme à l'heure actuelle donne lieu à de judicieuses considérations sur les courants philosophiques des dernières années en Allemagne et à une esquisse du programme néo-scolastique qui cadre parfaitement avec celui qui a toujours été prôné dans cette revue.

R. Kremer, C. SS. R.

Curt John Ducasse, *Causation and the types of necessity* (*University of Washington publications in the social sciences*, vol. I, n. 2,

Febr. 1924), Seattle, University of Washington Press. In-4°, 132 pp.

L'essai que présente M. C. J. Ducasse est une intéressante tentative de dépasser la conception purement empiriste de la causalité sans abandonner le terrain de l'expérience. Ecrit très clairement, nettement pensé, ce travail sera réellement profitable à celui qui veut approfondir cette importante question.

On peut espérer qu'il fraiera les voies à une conception plus complète du problème de la causalité ; la solution de ce problème demande, pensons-nous, qu'on examine le rapport entre la causalité purement phénoménale et la causalité ontologique.

Une première partie, critique, étudie avec finesse les théories bien connues de Hume, de John Stuart Mill, de Kant (et de son commentateur M. Norman Kemp Smith), de Schopenhauer, et celles, tout actuelles et encore trop peu discutées, de M. B. Russell. M. D. insiste à juste titre sur les préjugés empiristes de ces théories et sur la confusion faite communément entre le fait et la loi de la causalité.

Dans une deuxième partie, il s'efforce de montrer comment le fait de la nécessité causale peut être découvert par l'observation et il examine le droit que nous avons d'étendre la loi de la causalité à tout l'univers. Cette extension dépend de postulats, légitimes sans doute, mais qu'aucune expérience ni aucun raisonnement basé sur l'expérience ne peut strictement démontrer.

Enfin, dans une dernière partie, relativement indépendante des premières, l'auteur esquisse une méthode générale de la philosophie basée sur l'analyse des significations des termes telles que l'expérience complète permet de les saisir.

R. Kremer, C. SS. R.

Saint Thomas d'Aquin. Somme Théologique. Les actes humains (1ª-2ªᵉ, q. 6-21). Traduction, notes et appendices par le R. P. M.-S. Gillet, O. P. Un vol. de 478 pp. Editions de la « Revue des Jeunes ». Paris-Tournai-Rome, Desclée.

Le Traité des Actes humains se divise en trois parties. Dans la première, saint Thomas étudie la volonté, son objet, ses moteurs, ses modes d'activité. Dans la seconde, il analyse les actes intellectuels et volontaires qui concourent à la réalisation des fins de l'activité humaine : jouissance, intention, choix, conseil, consentement, usage, commandement. Dans la troisième partie, il étudie les principes tels que l'objet, la fin, les circonstances, qui exercent leur

influence sur les actes humains pour les rendre bons ou mauvais, et les conséqnences qui résultent de cette bonté ou de cette malice.

Le P. Gillet a fait suivre son élégante traduction de ces questions de la Somme, de quelques courtes études consacrées à une analyse — dont la brièveté n'exclut pas la profondeur — des notions fondamentales de liberté, de conscience, de bien et mal moral. L'une de ces notes — et non la moins intéressante — signale les points essentiels où la pensée de saint Thomas rejoint celle d'Aristote telle qu'on la trouve dans l'Ethique à Nicomaque, en ce qui concerne les idées de *bien* et de *devoir*.

LÉON DEVISÉ.

H. FAHSEL, Kaplan, *Die Uberwindung des Pessimismus*. Eine Auseinandersetzung mit Arthur Schopenhauer. 86 pp. Freiburg-im-Breisgau, Herder, 1925.

Dans ce petit volume, l'auteur nous trace un parallèle clair et suggestif entre le pessimisme de Schopenhauer et l'optimisme catholique. Schopenhauer, pour qui le fond du monde est un vouloir aveugle toujours en mouvement, et dès lors cause nécessaire de maux de toute sorte, prêche la pratique de l'ascèse et de la contemplation comme procédés pour détruire le vouloir fondamental.

La religion chrétienne prêche aussi l'ascèse ainsi qu'un certain pessimisme. Mais son pessimisme à elle est logique. Le mal en effet suppose le bien — et la mortification n'est là que pour rectifier l'ordre troublé et nous rapprocher du Bien Absolu.

Ce petit ouvrage est un modèle d'exposition facile et agréable de choses difficiles et profondes.

A. DONDEYNE.

J.-P. STEFFES, Dr. Theol. u. Phil., *Eduard Hartmanns Religionsphilosophie des Unbewussten* auf der Grundlage seiner induktiven Metaphysik dargestellt und kritisch gewürdigt. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen theistischer und monistischer Weltanschauung. Un volume, 514 pages. Mergentheim, Karl Ohlinger, 1921.

On trouverait difficilement sujet plus intéressant et plus actuel que l'étude comparée de la philosophie religieuse de Hartmann et celle des catholiques. En effet, chez Hartmann nous trouvons réunis les traits caractéristiques de la pensée moderne non catholique : sa méthode est somme toute celle des sciences positives — en histoire il est évolutionniste et suit l'école critique la plus radicale.

Ses vues sur le monde se rapprochent fort de celles des théosophes et néo-bouddhistes. Mais de plus Hartmann est un profond métaphysicien, qui a su faire une synthèse s'étendant à tous les domaines de la pensée humaine.

L'exposé que l'auteur fait de la philosophie de Hartmann est des plus méthodiques. Une première partie est consacrée à l'épistémologie, point de départ de tout système.

Hartmann prétend suivre une méthode à la fois rationnelle et empirique. L'expérience est toutefois le dernier critère de vérité, et est la seule connaissance tout à fait certaine. La métaphysique tout comme les autres sciences ne fait que rechercher l'hypothèse qui explique le mieux les données de l'expérience et n'atteint qu'un certain degré de probabilité.

Pour ce qui est de l'épistémologie même, Hartmann rejette le réalisme naïf ainsi que l'idéalisme transcendantal pour défendre un certain réalisme indirect, qu'il appelle réalisme transcendantal. Il existe un monde réel et objectif, mais nous n'en atteignons directement que des symboles reçus passivement en nous. Comme le montre fort bien l'auteur, Hartmann n'a pas même songé à cette autre solution, la seule conforme à l'expérience et qui ne finit pas par se contredire : à savoir le réalisme critique.

Dans une seconde partie, Steffes expose la métaphysique de Hartmann, et que celui-ci appelle un monisme concret et inconscient. Et d'abord les différents arguments de la démonstration de ce monisme. Epistémologie, cosmologie, psychologie, axiologie (H. est pessimiste), tout conduit à établir l'existence d'un Absolu Inconscient, substratum commun de tout ce qui est. Ces arguments, comme le fait remarquer l'auteur, sont bien plutôt le résultat d'une conception moniste du monde.

La troisième partie de l'ouvrage est consacrée à ce qui est proprement la philosophie religieuse de Hartmann.

Dans une section historique nous trouvons les vues du philosophe moniste sur l'évolution de la conscience religieuse. Ces vues sont fort a priori. Au premier stade nous avons le naturisme, l'animisme, l'hénothéisme. Puis il y a le supranaturalisme de l'Inde et celui du monothéisme juif. Celui-ci, d'abord « Gesetzreligion », devient de plus en plus religion morale et immanente. Jésus la rend démocratique. Saint Jean et saint Paul en font une religion de l'Esprit et la rapprochent ainsi du dernier terme qui sera la Religion de l'immanence, celle du monisme concret et inconscient.

Vient ensuite l'analyse psychologique de l'acte religieux. Son objet est Dieu ou l'être absolument transcendant. L'acte lui-même

a un double aspect. L'aspect humain, comprenant trois éléments, intelligence, sentiment et volonté, n'est autre chose que la donation confiante de soi-même à Dieu. L'aspect divin de l'acte religieux s'appelle grâce *(Gnade)* et est le mouvement de l'Absolu vers nous.

De cette analyse Hartmann tire des conclusions relativement à Dieu et à la morale et construit ainsi une métaphysique et une éthique religieuses.

Il est évident qu'un système aussi compliqué demandait une réfutation longue et complexe. C'est pourquoi Steffes a trouvé bon de faire suivre chaque partie de l'exposé d'une partie critique. Malheureusement cela rend l'ouvrage un peu long, et fait qu'on perd de vue ce qui est le point central de la philosophie de Hartmann.

A. Dondeyne.

Dr Wallon, *Psychologie pathologique.* 100 pp. Paris, Alcan, 1926.

La psychologie pathologique est l'étude des troubles mentaux faite dans le but de mieux connaître le fonctionnement de la vie psychique. Cette étude attire l'attention sur nombre de faits que l'on n'observerait pas en se bornant à l'étude de la conscience normale. Le livre de M. W. montre bien cette utilité en résumant d'une manière peut-être trop concise pour être facilement comprise par les non-initiés, ce que nous savons sur les déficits mentaux, la productivité morbide et les troubles du fonctionnement psychique. Les trois premiers chapitres sur les définitions, les causes en psychopathologie, les degrés et formes du psychisme soulèvent des problèmes généraux du plus haut intérêt.

A. F.

P. Fr. Henricus a Sancta Familia, *Compendium Philosophiae Scolasticae.* — Trichinopoly 1925, typis Scholae Industr. S. Joseph. In-4°, ix-xxix-247 pp.

En livrant à la publicité ces notes rédigées à l'intention de ses élèves du Séminaire de Quilon, l'auteur semble surtout avoir eu en vue un but d'utilité pratique : fournir à l'enseignement de nos Séminaires de missions des formules concises, que le professeur puisse expliquer dans son cours et que les élèves n'aient ensuite aucune peine à retenir. Et nous pouvons dire qu'il y a réussi : Son ouvrage est remarquable de concision et de clarté.

La philosophie entière que l'A. fait précéder de quelques notes de Logique ou Logique mineure, (1-37) défile deux fois dans son livre : une première fois en 24 pages de tableaux synoptiques, dont

chacune des divisions est reprise au cours des 247 pages qui suivent : L'auteur divise la philosophie, d'après le degré d'abstraction, en philosophie physique ou naturelle (cosmologie, somatologie et psychologie inférieure) et en philosophie métaphysique, (ontologie, psychologie supérieure, théodicée, logique majeure et éthique). Il n'a pas réduit la philosophie en une série de « thèses » que l'on prouve systématiquement et d'objections que l'on réfute en forme : il s'attache avant tout à donner des définitions claires, qu'il explique mot à mot, et qu'il fait suivre de larges résumés, qui ne manquent pas de vivacité, mais où l'argumentation n'est souvent que sommairement esquissée.

Sans vouloir discuter chacune de ces définitions ni relever la façon dont sont exprimées maintes preuves traditionnelles, nous dirons qu'en général la doctrine de l'A. est d'un honnête thomisme : pour la subsistence, cependant, il suit l'opinion de Cajetan. Une existence unique actue substance et accidents. Contre les molinistes, il nie la science moyenne et défend la prémotion physique. Il indique clairement que dans la connaissance directe nous atteignons immédiatement l'objet par les sens et l'intelligence. De même, il met une insistance particulière à affirmer que c'est l'homme et non l'intelligence qui connaît.

Fr. Morelle.

Etienne Souriau, *Pensée vivante et perfection formelle.* In-8°, xv-308 pp., Paris, Hachette, 1925.

Ce livre est une étude psychologique de la « pensée raisonnante ». L'auteur se place dans le domaine des faits d'observation, « sur le plan de la pensée pratique, de l'idéation journalière et raisonnante ». Son but est de dégager les conditions du bon fonctionnement de cette pensée, savoir « qu'est-ce qui est présent ou absent dans le raisonnement bien fait et solide, ou gauche et incertain ? ».

L'ouvrage comprend quatre parties :

I. *La Succession idéative et la Raison.* Il est montré, par réfutation de diverses théories, que « le caractère discursif de la pensée raisonnante doit être rapporté aux conditions substantielles de réalisation de cette pensée, mais reste distinct de ses conditions normatives ».

II. *Le Jeu des Formes.* Pour assurer la valeur d'un raisonnement, il doit y avoir stabilité, constance, inflexibilité de la « nature fondamentale », de la « forme », à laquelle s'appliquent les divers éléments formels du raisonnement.

III. *L'Exploration formelle du monde.* Les exigences théoriques de la pensée étant établies, il faut examiner si et comment ces exigences peuvent être effectivement remplies : comment sera assurée la constance de la forme. Est-ce dans le monde extérieur que se trouvera la stabilité indispensable à la pensée ? Or, ni les « choses » extérieures n'ont cette qualité par elles-mêmes, ni les lois du monde physique ne sont telles sans l'intervention de la pensée.

IV. *Les Assises de la pensée vivante.* Ce que nous appelons constances objectives trouve sa stabilité dans la pensée même : c'est donc aux seules qualités intrinsèques de nos pensées qu'il faut demander l'assurance de la constance qui en fera de bons instruments de l'esprit. Il sera plus exact d'ailleurs de parler d'« inflexibilité » que de « constance », car il n'y a pas d'idées constantes dans l'esprit : « celles qui sont telles ne le sont que par une continuelle reconstitution ». Mais alors quel sera le critère de l'invariance des formes ? Ce critère ne peut qu'être intrinsèque et consistera dans la perfection même de ces formes. L'art a figuré « des formes perceptives essentielles propres à être réinformées identiquement, et qui nous donnent, par l'impression de perfection formelle, l'assurance de cette invariance ». De même, dans le domaine de la pensée abstraite, le signe de ce qui demeure nous est donné dans l'impression de perfection, où l'intelligence trouve « plaisir en repos » et « certitude ». Les formes parfaites, ou plus sûrement encore les « formes stylisées » sont la condition de la pensée déductive. Ce critère, « si hasardeux qu'on veuille le faire », convient et seul, aux exigences de la raison.

L'auteur termine l'ouvrage en indiquant la portée des théories émises par lui dans la « direction » ou mieux la « construction » de la vie personnelle.

Et. Pialat.

P. Descoqs, S. J., professeur de philosophie au scolasticat de Jersey. *Institutiones metaphysicae generalis. Eléments d'Ontologie.* Tomus primus : *Introductio et metaphysica de ente in communi.* Paris, Beauchesne, 1925, in-8° de 638 pages, 72 frs.

On demeure confondu en présence de la richesse de documentation qui se rencontre en ces pages serrées et qui va de l'antiquité jusqu'au 31 décembre 1924. C'est vraiment le « Livre du maître » en métaphysique générale où pourtant ne se rencontre pas de synthèse métaphysique. On renvoie à plus tard, à l'examen de la

distinction dans le fini entre l'essence et l'existence, l'étude même du fondement de l'analogie de l'être dont s'occupe avant tout ce volume.

Dans ce tome premier, en effet, il n'est question que de l'objet, de la division, de la méthode en métaphysique ; de l'être et de l'analogie entre les êtres ; des propriétés trancendantales, et enfin des principes premiers dans leur ordre, mais irréductibles conceptuellement et discursivement, de l'identité, de la raison suffisante et du bien. Ces lois dans le plan logique de la pensée abstraite ne peuvent être déduites de la propositon : l'être est, si le sujet de ce jugement est l'être en général, l'être abstrait « ens in communi ». Ce jugement un qui synthétise l'identité, la raison suffisante, la convenance n'est ni premier dans l'ordre de la connaissance, ni analytique ; mais dérivé, construit, synthétique.

Avant d'exprimer notre impression au sujet de cette œuvre considérable du P. Descoqs, nous avons cru bon d'attendre l'avis du P. Roland-Gosselin, O. P., en faveur de qui une exception fut faite à la règle de clore la documentation au 31 décembre 1924; alors qu'on ne dit rien, ainsi que le remarque le P. Rolland-Gosselin lui-même, de notre étude sur « l'abstraction et l'analogie de l'être » publiée dans les *Miscellania tomista de Barcelone*, 1924, t. XXXIV. Nous avions pourtant provoqué la riposte par ces mots : « Le P. Descoqs annonce une théorie de l'analogie qui a les plus grandes chances de commander toute la métaphysique. Nous attendons avec confiance que l'exégète thomiste veuille bien confronter cette théorie avec celle que l'on vient de lire... ».

Or il se fait (c'est le P. Descoqs qui écrit) : « qu'en attendant le » travail considérable que promet aux *Archives de Philosophie* le » P. Picard, S. J., le P. Roland-Gosselin, faisant dans la *Rev. des* » *Sciences Phil. et Théol.* d'avril 1925, la recension du livre de » M. Maritain *Réflexions sur l'intelligence,* vient de donner de la » notion de concept-objectif-chose, formulée par ce philosophe avec » plus d'intrépidité que de clarté, une critique qui nous paraît de » tous points excellente et de rappeler en quelques mots brefs, mais » où se trouve tout l'essentiel, la doctrine authentique de saint » Thomas à laquelle nous avons voulu nous en tenir (D. p. 603)... » En dehors de cette notion de concept objectif qui est complètement » la nôtre, le problème de l'analogie n'a plus aucune portée méta- » physique pour ne pas dire n'a plus aucun sens ; cette notion une » fois admise d'autre part — et c'est la seule qu'entendent nos » contemporains comme saint Thomas — l'intuition abstractive

» devient absurde, mais le problème critique a un sens et se pose ». (D. p. 605).

Que pense de cet accord le P. Roland-Gosselin ? Exposons soigneusement son avis à ce propos.

Il le juge très superficiel et il estime même que le désaccord au sujet de la méthode métaphysique est plus profond qu'il ne l'avait d'abord soupçonné. D'après le P. Descoqs en effet, les idées métaphysiques fondamentales ne sont pas abstraites de l'image par illumination intellectuelle. Elles sont perçues dans le moi, puis revêtues d'universalité par la raison ; elles sont légitimement transférées aux réalités sensibles.

... « Or une conséquence directe de cette manière de voir est » d'augmenter notablement en métaphysique générale la part de » l'empirisme, le recours à l'expérience et de considérer toute inter- » vention de la raison dans la connaissance du monde sensible » comme exclusivement formelle. S'il n'y a pas, en effet, d'intuition » intellectuelle sinon de la réalité du moi, si l'attribution des idées » générales aux êtres matériels ne se fait que par transfert et non » par une vue directe de leur convenance, il est bien clair que tout » enrichissement réel de notre connaissance du monde extérieur, » n'aura jamais lieu par la seule expérience sensible » ...

Saint Thomas admet que l'action de l'intellect révèle dans l'image un élément objectif lequel, ainsi rendu intelligible en acte et déterminant l'intellect possible, est appréhendé ou vu. Le P. Descoqs n'admet ni ce mode de l'abstraction, ni l'intuition de l'intelligible, qu'il lui est facile de ridiculiser sous le terme malencontreux « d'intuition abstractive » employé sans malice par plusieurs thomistes modernes. Par rapport aux données sensibles l'action de l'intelligence est d'après lui, purement constructive. « ... L'intuition » refusée aux concepts est accordée par D. aux premiers principes » en un sens que je saisis mal. Cet « intellectus principiorum » n'est » pas une faculté du jugement procédant par composition et divi- » sion de concepts, c'est une faculté d'intuition globale qui est de » l'ordre de l'appréhension, mais appréhension proprement intel- » lectuelle équivalente à la fonction discursive sans en avoir toute- » fois l'inconvénient essentiel qui est l'à peu près du morcelage » » (D. p. 437). (Voilà, soit dit en passant, « une faculté d'intuition » globale équivalente de la fonction discursive » qui laisse peu de » chose à envier à l'« intuition abstractive »). Mais si le jugement » formulé, D. admet encore que nous ayons l'intuition du lien qui » unit entre eux les termes abstraits, n'admet-il pas aussi et dans

» le même sens du mot, l'intuition de ces termes? Nous n'avons pas » pour notre part d'autre exigence ».

Et voici la conclusion du P. Rolland-Gosselin : « La méthode de » la philosophie première décrite par D. ne me paraît donc pas être » celle de saint Thomas... Il faudrait surtout pouvoir examiner la » théorie de l'analogie opposée par lui à toutes celles qui jusqu'ici » ont été soutenues depuis Cajetan jusqu'au P. Valensin. Je n'y puis » songer, hélas ! Le bref aperçu qui précède aura suffi cependant » à indiquer toute l'étendue de l'œuvre entreprise par D. et peut- » être aussi à nous exposer au reproche de bienveillance excessive » pour l'avoir classée sous la rubrique : *thomisme...* » (R. sc. phil. et théol., 1926, p. 220-99). Nous sommes pleinement de cet avis.

Que dire de la théorie de l'analogie commandant toute la métaphysique en lui infusant une nouvelle sève critique et en se substituant à toutes les théories anciennes désormais périmées ?

Voici en quels termes on présente la thèse de l'Ecole « cajetaniste moderne » :

L'être, tout être est en un sens, une synthèse de contraires ; de l'unité qui est être (*esse*) — c'est la thèse ; et du divers qui est tel, c'est-à-dire l'essence — c'est l'antithèse. Dans ces synthèses l'*esse* et l'*essentia* ne sont pas identiques. Le premier est diversifié, l'autre est par elle-même, diverse. Mais toutes ces synthèses ont un élément commun où elles conviennent, qui est la relation qu'elles ont toutes en elles-mêmes, entre la thèse et l'antithèse. On a reconnu l'analogie de proportionnalité. Quand j'affirme la relation entre l'essence et l'existence j'affirme quelque chose de commun ; quand j'affirme la synthèse rien n'est commun, tout ceci étant du reste sans valeur si l'on n'admet pas la distinction réelle entre l'essence et l'existence (D. p. 252).

Or tout divers qui n'est pas un pur non être, incapable par conséquent de composer avec quoi que ce soit, doit être un divers ayant en lui-même et par lui-même un degré d'unité, et donc être semblable. Il est donc déjà analogue. Primo et per se l'analogie est le rapport du concept à l'objet. Elle consiste en ce que un ou plusieurs objets ont avec le concept qui les représente, un rapport non d'identité, mais de simple similitude (p. 248). Le rapport de 4 à 2 plus 2 est un rapport d'identité ; le rapport de soleil à brillant est un rapport d'appartenance, simplement. L'attribution de brillant à soleil est vraie, légitime, mais c'est une attribution par analogie (D. p. 243).

S'obstiner à vouloir enfermer la réalité en deux concepts, l'identique et le divers, pure négation de l'identique, et ne pas accepter

pour sortir de l'impasse un troisième concept irréductible aux deux autres et premier dans son ordre, c'est risquer de construire une métaphysique singulièrement branlante sous une apparence de rigueur verbale (D. p. 252).

Il est très vrai que si nous n'avions en présence qu'un unique objet de connaissance et un concept le représentant par analogie, il nous serait impossible de prouver ou de savoir si ce concept représente cet objet par identité ou par analogie et par conséquent de rendre compte de l'analogie du concept. Mais tel n'est pas notre cas. D'où il suit que l'analogie conceptuelle s'explique légitimement et efficacement par la similitude réelle de ces objets (D. p. 253).

Quelle est la source ontologique de cette similitude réelle ?

Ou bien la limitation viendra d'un élément réel et la question de la limitation de cet élément se posera à nouveau, le principe limitant étant une participation de l'être un et simple et infini... Comment admettre une réalité qui de par son concept même serait, comme telle, la négation de l'être (*esse*) et un principe de pure dissemblance, pure négation, n'ayant rien de commun avec l'être ? Rien n'est réel qui ne dise une relation à l'existence et qui ne participe de la nature de l'être existant source de l'être. Ou bien la limitation viendra d'une manière de concevoir et d'exprimer le fait de la limite. Alors, au lieu d'une explication réelle, nous n'aurions qu'une solution verbale.

La vraie manière d'expliquer la participation formelle sera d'admettre des termes d'emblée semblables, en sorte que la raison formelle de la limitation est leur diversité première, eux-mêmes étant primo diversa entre eux et par rapport à l'être premier.

Première et irréductible à toute composition métaphysique est donc la similitude des êtres dans l'être. « Si l'analogie de proportionnalité ne s'appuie pas à l'analogie de simple similitude propre » à l'être en tant qu'être, à l'être commun, comme à un fondement » présupposé d'où dépend toute la valeur métaphysique du schème » proportionnel, elle demeurera purement fictive, verbale, en tant » qu'analogie... Comment en effet serait-on autorisé à parler de » similitude de rapports, si les termes de ce rapport n'étaient déjà » semblables... La similitude de rapports n'est que l'application » d'une analogie antérieure à elle, et fondement de toute la construction. D'où suit nécessairement que la proportionnalité n'est » pas première, fondamentale ; que tout au contraire elle est dérivée » et suppose une analogie de similitude antérieure. » (D. p. 272). Pour que soit la proportionnalité : Dieu est à son être comme la créature est à son être, toute proportion gardée, il faut supposer,

antérieurement à leur mise en équation, l'analogie des quatre termes considérés ; non pas celle de la proportionnalité puisqu'aussi bien cette dernière en dépend. Du point de vue qui nous occupe, il faudra donc dire que la proportionnalité n'a plus aucun intérêt métaphysique et que seule importe l'analogie de similitude, sinon impossible d'éviter le panthéisme ou l'agnosticisme.

Le P. Descoqs s'inscrit ainsi en faux et il en fait en note la remarque (p. 274), contre notre thèse que la composition réelle d'essence et d'existence est la justification métaphysique de l'analogie logique du concept d'être.

Il pose que si dans l'attribution à un sujet quelconque, l'*ens* commun est considéré comme signifiant une manière d'être particulière, il pourra être considéré par rapport à un être inférieur suivant, les relations de l'attribution et de la proportionnalité, mais il ne sera plus l'être commun.

L'*esse* est analogue de lui-même. Ce n'est pas parce que l'*esse* de l'être fini est réellement limité par l'essence, que l'on peut affirmer l'analogie de l'être fini et de l'être infini ; c'est uniquement parce que l'*esse* de l'être fini et celui de l'être infini, sont d'eux-mêmes analogues. Qu'après cela il y ait distinction réelle dans le fini entre l'essence et l'existence « cela ne fait plus rien à l'affaire ».

L'*esse* est de lui-même analogue, il ne dit pas plus un effet fini qu'un infini ; il représente également dans sa simplicité ces deux modes de détermination ; il n'y a pas plus de difficulté à admettre que l'être fini est fini par lui-même sans composition réelle, qu'il n'y en a, à ne pas mettre de distinction entre l'ens et la perséité dans la notion de substance. Pourquoi faudrait-il une distinction entre l'*esse* et sa limite ?

Il faut une distinction réelle, répondons-nous, précisément parce que l'*ens ut quod*, tout aussi bien que l'essence *ut quod* d'ailleurs, est illimité.

La théorie traditionnelle ne suppose nullement comme on le lui attribue, que de soi l'*esse* est illimité ; et que de soi l'essence est limitée. *Essentia* tout autant que *esse* est un transcendantal, s'appliquant donc à tout être en tant qu'être. Dieu est *essentia pura* comme il est *esse purum*. Entre l'essence et l'existence divine il n'y a qu'une distinction de pure raison ; il n'y a pas de distinction virtuelle même incomplète ; il n'y a pas de *fundamentum in re* pour une distinction logique virtuelle. L'*essentia ut quod absolute simpliciter* est infinie autant et de la même manière que l'*esse*. Ce qui est fini et de soi fini, c'est l'*essentia ut quo* et l'*esse ut quo*, éléments incomplets d'une réalité réellement composée, réellement non simple. A

l'*essentia ut quo* correspond un *esse ut quo*, *finis* l'un et l'autre *et finis* à raison d'eux-mêmes.

Le *fundamentum in re* de cette distinction virtuelle fondée que le P. D. admet dans l'être fini entre *esse et essentia*, c'est que le *ens ut quo* limité comme *ens*, soit délimité par une essence réelle. Le non simple est réellement composé dans son fond dernier, si pas dans ce qui correspond réellement à chaque concept. Essence et existence sont des transcendantaux ; c'est donc là ou nulle part qu'il faut une distinction réelle ; à défaut de celle-ci, on ne donne pas de raison réelle intrinsèque de la distinction réelle entre l'être fini et l'être infini. Sans elle, n'est pas assurée métaphysiquement la distinction entre l'être fini et l'être infini.

L'être en tant que tel est univoque de soi, fait-on dire à la théorie qui fonde l'analogie métaphysique sur la distinction réelle dans le fini entre l'essence et l'existence. En droit, l'être serait Dieu et exclusivement Dieu, nullement le fini. Il y aurait une sorte de dynamisme métaphysique en vertu duquel l'être tendrait à l'infinitude. Dans les créatures l'être serait en quelque façon contre nature. C'est là une contrefaçon de la théorie traditionnelle.

L'être n'est en aucune façon de soi univoque; il n'est pas unique. Dieu doit pouvoir créer; la nécessité du fini comme fini, du possible comme possible, est identiquement la nécessité de Dieu même, de l'absolu de l'être.

Pour pouvoir être multiplié, et de soi il le doit, l'être doit réellement être analogique dans les différents êtres possibles. Le fini que nous atteignons par représentation, que nous atteignons même directement sans intermédiaire, dans la connaissance expérimentale de l'âme par elle même, à la source de son acte de connaissance représentative, serait contradictoire s'il était métaphysiquement isolé, s'il n'était créé, c'est-à-dire totalement dépendant et dans son essence et dans son être. Le fini n'est nécessaire que comme possible.

L'objet de la métaphysique c'est l'être, tout l'être, tout être relié à l'être dans son ensemble. L'analogie suppose essentiellement plusieurs analogues. Le fondement de ce *simpliciter diversum et tamen aliquo modo vere unum* c'est le rapport essentiel et nécessaire de l'essence à l'être. Si c'est la non identité réelle, on a le fini que Dieu doit pouvoir librement créer; si c'est la distinction de pure raison, on a Dieu l'absolu de l'être. L'*ens* n'est métaphysiquement analogue qu'en tant que rapportable essentiellement à plusieurs êtres dans l'être. C'est en tant que *ut quo* que les éléments, que les

réalités incomplètes de l'*esse fini* et de l'*essence finie* sont analogues métaphysiquement.

Il n'est donc pas vrai de dire (p. 276) que l'*ens* commun dans l'hypothèse de Cajetan, n'a d'autre unité que celle d'une proportionnalité indéterminée aussi bien grosse du panthéisme que de l'agnosticisme. Cet *esse* est essence et existence, même comme possible ; il est essentiellement analogue s'il est mis en rapport avec des êtres. En lui-même il ne l'est pas, puisque par hypothèse il n'est que lui ; que de lui-même à lui-même il n'y a qu'une relation de raison, une identité et nullement une univocité. Le brillant du soleil rapporté au seul soleil n'est pas un concept analogue, pas plus que 4 rapporté à 2 plus 2, n'est un concept attribut, univoque.

Le concept formel et objectif d'être, commun à Dieu et aux créatures ne peut pas être abstrait d'une abstraction proprement dite ; il ne peut être simple qu'à raison de son indétermination, et donc avant que ne se vérifie en lui l'analogie. L'*ens* commun signifie immédiatement tous les êtres analogués à la condition de ne point s'appliquer à eux de la même manière. Simple en Dieu (*ut quod*), il faut qu'il soit *ut quo* c'est-à-dire réellement composé dans toutes les créatures, ce rapport d'essence à *esse proprium* étant individualisé en chacune. Comment parler d'une analogie métaphysique si l'on ne justifie réellement la multiplicité des êtres dans l'être.

L'*esse*, nous dit-on, n'est pas de soi un acte qui, comme tout acte dans la théorie aristotélicienne, ne peut être limité par lui-même ; s'il en était ainsi, tout ce qui est s'identifierait en Dieu et nous aurions le panthéisme. Cet *esse* illimité et infini pour autant qu'on le supposerait réel — et non pas une simple forme abstraite et logique, de soi indéterminée et préscindant de la finitude ou de l'infinitude — ne pourrait pas de nécessité absolue, être limité en quelque façon que ce soit. La distinction réelle est une arme usée dont il faut renoncer à se servir. L'objection du panthéisme se retourne directement contre les partisans de la distinction réelle, ils ne peuvent éviter logiquement le panthéisme. L'*esse* n'est pas un acte au sens strict *et ratione sui* univoque. Ce supposé est essentiellement faux et conduit droit au panthéisme, même les partisans de la distinction réelle. L'existence n'est pas un acte au sens propre ; c'est une notion de soi analogue qui peut être seulement conçue à la manière d'un acte (p. 298).

Il est vraiment affligeant de voir cette objection absurde de panthéisme ressassée à perpétuité comme un argument sans réplique par les partisans de la distinction réelle, déclare le P. Descoqs.

Nous compatissons volontiers à cette affliction, tout en regrettant

de ne pouvoir pas en supprimer la cause. Seul l'*esse ut quo*, donc réellement distinct de son coprincipe réel qu'est l'essence *ut quo*, peut distinguer métaphysiquement le fini de l'infini et justifier vraiment l'analogie logique du concept de l'être, appliqué aux divers êtres. L'être ne peut être de soi analogue que parce que de soi il est ou *ut quod* ou *ut quo*, donc réellement simple ou réellement composé comme être.

Dans la question de la réductibilité ou de l'irréductibilité des principes à l'identité métaphysique le P. D. écrit qu'il y aurait contradiction à nier le principe de raison, dans l'hypothèse de la raison suffisante. Il n'y en a pas, si l'on s'en tient au seul stade du principe de contradiction. En effet, l'équivalence des notions être et « avoir sa raison suffisante » ; ne pas être et « ne pas avoir sa raison d'être », nécessaire pour réduire la formule du principe de raison à celle du principe de contradiction, n'est pas donnée en vertu du principe de contradiction, mais en vertu du principe de raison. En d'autres termes, il n'y aurait contradiction formelle à affirmer que l'être n'a pas de raison suffisante que si, en vertu du seul principe d'identité, cette dernière formule équivalait formellement à cette autre : « l'être n'est pas ». Ce qui n'a pas lieu ici.

Mais l'irréductibilité abstraite des deux principes n'exclut évidemment pas l'identité réelle de l'objet de ces notions dans l'être même, dont ils affirment deux lois essentielles. Par conséquent dans une connaissance qui saisit l'être autrement que par le pur discours, le contenu des deux concepts exprime une donnée unique, celle la même qui nous est fournie par l'intuition fondamentale de l'être réel qu'est le moi. S'il n'y a donc pas d'identité formelle entre les notions d'être et de raison suffisante, nous dirons qu'il y a identité réelle dans l'être. Tout de même que le vrai et le bien sont formellement irréductibles et cependant s'identifient réellement à l'être dont ils sont des attributs transcendantaux, ainsi la raison suffisante (qu'il faut d'ailleurs rattacher immédiatement au transcendantal *verum*) exprimant une exigence, une nécessité qui appartient en propre à l'être comme tel, s'identifiera réellement avec lui (p. 504). Dans le plan ontologique, l'être est ce qu'il est en vertu de ses propres lois. Ces mêmes lois exprimées dans le plan logique de la pensée abstraite sont formellement irréductibles et ne sauraient être déduites par analyse de la proposition : l'être est, si le sujet de cette proposition doit être entendu dans le sens de l'être commun, l'être abstrait.

Nous répondons que le principe de l'identité métaphysique n'est

pas : *l'être du moi est l'être du moi* mais : l'être est l'être, l'être signifiant tout ce qui est ou peut être, dans la mesure où il a droit à être. Dès lors la causalité efficiente ou finale, l'intelligibilité nécessaire de tout être existant ou possible, se retrouve dans l'objet qui correspond à l'être en tant qu'être, dans l'objet de la métaphysique. Cet objet : l'*être,* doit comporter l'être en soi, par soi, pour soi, l'être par un autre, l'être d'un autre, bref tout ce qui n'est pas néant de droit, tout ce qui n'est pas contradictoire.

Nier l'intelligibilité, la raison suffisante intrinsèque ou extrinsèque c'est se contredire métaphysiquement, réellement ; c'est nier non pas une identité partielle morcelée quelconque, c'est nier l'identité métaphysique et c'est de celle-là uniquement dont il peut être question en philosophie première.

C'est se contredire que de nier le vrai ou le bien de l'être puisque le vrai et le bien sont des propriétés transcendantales c'est-à-dire appartenant nécessairement à tout être en tant qu'être.

L'être abstrait, *ens commune*, c'est l'être qui donne son objet à la science métaphysique, en tant qu'il est rapporté à tous les êtres possibles. Dans les sciences particulières, l'être isolé, l'être pris en dehors des êtres, n'est pas une contradiction. Il en est une en métaphysique, l'abstraction de l'être ne pouvant être qu'une abstraction improprement dite, et la métaphysique ayant pour objet l'être en tant qu'être, nullement l'idée minimum abstraite de l'être en général.

N. Balthasar.

CHRONIQUE

Nominations. — Dans la séance de décembre, l'Académie royale de Belgique a élu M. Noël membre correspondant de la classe des Lettres. M. Noël y remplacera S. E. le cardinal Mercier, dont il continue les traditions scientifiques. La rédaction de la *Revue* lui présente ses vives félicitations.

— Le P. Sormani a été nommé lecteur d'histoire de la philosophie grecque et romaine à l'Université catholique de Nimègue.

— Le R. P. Welschen, O. P., professeur à l'université d'Amsterdam a été désigné comme professeur extraordinaire de philosophie thomiste à l'Université de Leyde.

— M. Fr. Andres, privat-dozent de philosophie et d'histoire religieuses à la faculté de théologie catholique de l'université de Bonn, a été chargé du cours de philosophie religieuse catholique à l'Université de Francfort-sur-Mein.

— Deux docteurs de l'Institut de Philosophie de Louvain, agrégés de l'Ecole Saint Thomas, se sont vu confier récemment une chaire d'enseignement supérieur. M. Gerald B. Phelan a été nommé professeur de psychologie à l'Université de Toronto, et M. Fulton J. Sheen a été chargé de l'enseignement de l'apologétique à l'Université catholique de Washington.

Décès. — On annonce la mort du R. P. André Inauen, S. J., survenue à Innsbruck le 23 juin 1926, ancien professeur de philosophie à l'Institut de philosophie d'Innsbruck. Il fut l'un des principaux artisans de l'œuvre remarquable qu'est la collection *Philosophie und Grenzwissenschaften* dans laquelle il a fait paraître *Kantische Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis.*

— Le R. P. Joseph Brucker, S. J., né en 1845, ancien professeur de philosophie au collège de Saint-Acheul, ancien directeur des *Etudes*, est décédé le 26 avril 1926. Il collabora à la *Revue des questions scientifiques*, au *Dictionnaire de Théologie catholique*, à la *Catholic Encyclopedia*, à l'*Universal Knowledge.*

— Mgr Elie Blanc, né à Tain, le 15 mai 1846, qui fut professeur de philosophie aux Facultés catholiques de Lyon depuis 1878, est

décédé à Lyon le 26 décembre dernier. Il publia de nombreux ouvrages philosophiques parmi lesquels un *Dictionnaire de philosophie ancienne, moderne et contemporaine* (1906), un *Traité de philosophie scolastique* (1889), une *Histoire de la philosophie*, un *Manuale philosophiae scholasticae* (1912). Il dirigeait la Revue : *La Pensée contemporaine* et était l'auteur du *Dictionnaire universel de la Pensée* (1909) et d'un *Répertoire bibliographique des auteurs et des ouvrages contemporains de langue française et latine* (1902).

— M. Julius Kaftan, qui enseignait à Berlin la philosophie de la religion, est mort le 17 août dernier, à l'âge de 78 ans.

— Le philosophe Richard Salinger est décédé à Berlin, le 28 juillet, âgé de 67 ans.

— M. Charles Henry, bibliothécaire de la Sorbonne, ancien directeur du laboratoire de physiologie de l'Ecole pratique des hautes études, est mort à Versailles le 3 novembre 1926. Il publia de nombreuses études dans tous les domaines particulièrement en biochimie. Il fut surtout connu par sa théorie des « résonateurs biologiques ». Signalons, au point de vue qui nous intéresse, son ouvrage : *Mémoire et habitude* (Paris 1911).

— On annonce la mort, survenue le 7 octobre dernier à Munich, de Emil Kraepelin, professeur émérite de psychiatrie à Munich. Il était âgé de 71 ans.

— En octobre aussi est décédé, à l'âge de 66 ans, au cours d'un voyage à Rome, M. Otto Schöndörffer, connu par ses recherches sur Kant.

— Le 12 avril 1926 est décédé le R. P. Parthenius Minges, O. F. M., connu par ses travaux importants sur Duns Scot et le Scotisme. Citons particulièrement : *Joanis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica quoad res praecipuas proposita, exposita, declarata* (2 vol. Quaracchi 1908-1909).

— Le 2 juillet dernier est mort, à l'âge de 74 ans, M. Paul Souriau, doyen honoraire de la faculté des Lettres de Nancy, professeur à la faculté des Lettres de Lille, auteur de plusieurs ouvrages de psychologie et d'esthétique, parmi lesquels nous rappellerons : *Théorie de l'invention* (1881) ; *L'imagination de l'artiste* (1901) ; *Essai sur la psychologie du poète* (1906).

— On a annoncé, l'an dernier, le décès de Giovanni Amendola né à Naples en 1882, qui collabora à la *Revue de Métaphysique et de Morale*, à l'*Anima* et à diverses autres publications. Les idées qui se rattachent au courant volontariste, se manifestent surtout dans son livre : *La Volonta e il bene* (Rome 1911) et dans une étude sur Maine de Biran (Florence, 1911).

Anniversaire de la mort de S. E. le Card. Mercier (23 janvier 1926). — Dans un article intitulé : *Il Cardinale Desiderato Mercier*, les *Memorie Domenicane* de Florence (janv.-février 1926, pp. 78-79) apportent des renseignements inédits sur les circonstances qui amenèrent sa nomination à l'Université de Louvain comme titulaire de la chaire spéciale de philosophie Thomiste. Léon XIII avait demandé l'érection de cette chaire par un bref du 25 décembre 1880, mais l'épiscopat belge tardant à s'exécuter, le Souverain Pontife choisit lui-même comme professeur, un dominicain italien, le P. Hyacinthe Rossi, du couvent de S. Marie di Castello à Gênes. Celui-ci avait enseigné la philosophie pendant quatorze années dans les principales écoles de l'ordre et le pape le créa évêque titulaire de Leucie en Thrace afin de donner plus de relief à son enseignement. Sacré le 11 septembre 1881 par Mgr Magnasco, le nouveau professeur prit le chemin de Louvain, lorsqu'un télégramme reçu en route lui fit savoir à Trente qu'il était inutile de poursuivre le voyage : les évêques belges venaient de confier la chaire de philosophie Thomiste à l'abbé Mercier, professeur au Petit Séminaire de Malines. Au consistoire du 18 novembre de la même année, Mgr Rossi fut promu évêque des deux diocèses unis de Luni-Sarzana et de Brugnato. Il les gouverna jusqu'à sa mort, le 29 janvier 1899.

Périodiques nouveaux. — *The New Scholasticism.* Sous ce titre vient de paraître en janvier 1927 une nouvelle revue publiée à l'Université de Washington par MM. E. Pace et J. Ryan. La première livraison contient des articles de MM. De Wulf, Gilson, Turner, Schwitalla, Sertillanges, Haldi. Nous souhaitons plein succès à cette entreprise scientifique qui, nous n'en doutons pas, contribuera efficacement à l'expansion de la philosophie néo-scolastique aux Etats-Unis et dans les pays de langue anglaise. Elle est issue de l'Américan catholic philosophical association, qui a tenu son premier meeting annuel à Washington le 5 janvier 1926 (v. ses *Proceedings of the first annuel Meeting,* 1926).

— La société qui publie la *Revue de synthèse historique* et qui est présidée par M. Berr, édite un *Bulletin du Centre international de synthèse : section de synthèse historique.* Remarquons à cette occasion que cette société aborde les problèmes relatifs à ce qu'on appelle philosophie de l'histoire ou synthèse de l'histoire. Une section s'occupe de la théorie et de la méthodologie de l'histoire, une autre de sociologie et d'ethnologie, une troisième de psychologie dans ses rapports avec l'histoire.

Prix et Concours. — L'Académie des sciences morales et politiques a décerné le prix Adrien Durand (1200 fr.) à M. Léon Bopp : *Principes généraux de pédagogie* de H.-F. Amiel ; et le prix Victor Delbos à M. l'abbé Carton : *Roger Bacon.*

— La commission chargée de juger les publications philosophiques italiennes pour la période 1921-1923 en vue de l'attribution du prix Gautieri a proposé comme lauréats MM. Michele Losacco et Giorgio Del Vecchio.

Enseignement philosophique. — Sociétés savantes. — Dans sa séance du 28 décembre 1926, l'Académie des sciences morales et politiques de Paris a élu comme président, pour 1927, M. le Baron Seillière, et, comme vice-président, M. Lévy-Bruhl.

— M. Etienne Gilson, professeur à la Sorbonne, donne, durant le premier semestre 1926-1927, un cours sur l'histoire de la philosophie médiévale à Harvard University.

— Dans sa séance du 26 décembre 1925, la Société française de Philosophie discuta la thèse de M. Lovejoy, professeur à l'Université de Baltimore, sur *la théorie de la stérilité de la conscience dans la philosophie américaine et anglaise.* Prirent part à la discussion MM. L. Brunschvicg, A. Cresson, R. Lenoir, D. Parodi, D. Roustan, J. Wahl (Bulletin de la Société française de Philosophie, oct.-déc. 1925).

Collections. — Parmi les travaux en préparation pour les *Veröffentlichungen des Kathol. Instituts für Philosophie zu Köln* (Albertus Magnus Akademie) citons :

G. Söhngen. — Untersuchungen über das Irrationale und seine Stellung in den Scholastischen Systemen.

C. Feckes. — Die Religionsphilosophie des Spätscholastischen Nominalismus.

M. Hencker. — Studie zur Theorie vom Sittlichen Bewustsein.

— La collection *Thomas Schriften* commencée en Autriche avant la guerre est continuée sous la direction du professeur A. Michelitsch.

— *Archives de Philosophie,* vol. IV, cahier II. — *L'essence de la Théorie de la Science,* traduction avec notes du *Sonnenklarer Bericht* de Fichte, suivie de notes diverses par Auguste Valensin, chargé de cours à la Faculté catholique des Lettres de Lyon (Paris, Beauchesne, 1926). Les notes, très riches de substance, sont les unes relatives à Fichte : 1. Sur les Principes de la Déduction. 2. Sur l'argument idéaliste. 3. Sur la Moi-ité. 4. Comment toute Philosophie se partage d'après Fichte en idéaliste et dogmatiste. Elles complètent le

texte et en faciliteront l'intelligence. Les *notes diverses* intitulées : 1. Sur la réalité des substances. 2. Pour une Théorie de la Croyance. 3. D'une Logique de l'Action, d'après M. Maurice Blondel, touchent à des problèmes essentiels de Critique ou de Métaphysique dont la *Théorie de la Science* offre un solution différente.

— Dans le dernier numéro de la *Revue* nous annoncions la publication des *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* sous la direction de Et. Gilson, professeur à la Sorbonne et de G. Théry, O. P., docteur en Théologie.

Ces *Archives* ne contiendront que des travaux originaux sur les doctrines qui se sont développées entre le IXe et le XVIe siècle, sur l'histoire des idées, la formation des courants doctrinaux, sur l'influence réciproque de ces divers courants.

Elles publieront aussi des textes inédits ou dont la réédition critique s'impose, des recherches sur l'histoire de ces textes eux-mêmes. Rentre aussi dans l'objet essentiel des *Archives*, l'histoire littéraire sous ses multiples formes : description de manuscrits, problèmes d'authenticité, histoire littéraire proprement dite des œuvres philosophiques, théologiques et juridiques.

Les *Archives* ne contiendront ni compte rendu bibliographique, ni discussions doctrinales, ni polémiques d'aucune sorte. D'inspiration purement historique et scientifique, elles s'orientent résolument vers la réalisation de travaux et l'acquisition de résultats positifs.

Les *Archives* publieront dans chaque fascicule :

1. — Un article d'exposition historique sur un sujet de doctrine. Le premier numéro contient une étude de M. Gilson sur l'augustinisme avicennisant, et sur l'attitude de saint Thomas vis-à-vis de cette direction de pensée.

2. — Des textes inédits ou réédités suivant des méthodes plus rigoureuses. C'est ainsi qu'on trouvera dans ce même fascicule des textes inédits de maîtres franciscains du XIIIe siècle, sur la création du monde *ab aeterno,* publiés par le R. P. Longpré, O. F. M., et la réédition critique par le R. P. Théry, O. P., des pièces du fameux procès d'Eckhart, contenues dans un manuscrit de Soest, si importantes non seulement pour l'histoire d'Eckhart, mais encore pour la connaissance de tout un courant de pensée du moyen âge.

3. — Les *Archives* se proposent aussi dans l'avenir de publier des notes, assez brèves, mais apportant sur un point donné, des lumières nouvelles. Les étudiants des Séminaires historiques, des Collèges Théologiques et des Universités, les Etudiants de l'Ecole

des Chartes, ceux des Hautes-Etudes, trouveront dans les *Archives* l'accueil le plus favorable.

4. — Les *Archives* ne veulent pas limiter leur action à accueillir les travaux. Elles ont l'ambition de les promouvoir. Elles publieront donc les suggestions qu'on voudra bien leur communiquer, les plans de travaux, les bibliographies sur un point très déterminé. Par elles, des échanges de vue pourront facilement s'établir entre les travailleurs.

Les *Archives* publient plusieurs fascicules par an, sans périodicité régulière. Chaque fascicule, de 200 à 300 pages environ, forme un volume indépendant, et par conséquent de prix variable.

Les souscripteurs bénéficient d'une réduction de 25 °/₀ sur les prix de vente de chaque volume à paraître.

Tout ce qui concerne la rédaction sera envoyé soit à M. Gilson, 6, rue de Ponthierry, Melun (Seine-et-Marne), soit au R. P. Théry, 94, rue de Grenelle, Paris (VIIe).

Administration : Librairie J. Vrin, 6, Place de la Sorbonne, Paris (V^e^).

— Une nouvelle collection d'ouvrages sur l'histoire de la Philosophie va paraître en Italie, sous la direction de F. Orestano.

Ce *Grande Trattato italiano di storia della filosofia* sera divisé en deux grandes parties. Voici les subdivisions avec le nom des auteurs pour chacune des matières envisagées :

Philosophie orientale.

A. Bellini : Philosophie de l'Inde ;
G. Vacca : Philosophie de la Chine et du Japon ;
G. Farina : Philosophie de l'Egypte ;
G. C. Teloni : Philosophie de l'Assyrie et de Babylonie ;
R. Pestazzoni : Philosophie antique de la Perse ;
G. Furlani : Philosophie antique de la Syrie ;
U. Cassuto : Philosophie juive ;
S. G. Mercati : Philosophie byzantine ;
G. Furlani : Philosophie arabo-chrétienne ;
C. A. Nallino : Philosophie arabo-musulmane.

Philosophie occidentale.

E. Brodero : Philosophie proto-hellénique et présocratique ;
G. Zuccante : L'âge d'or de la philosophie grecque ;
E. Bignonne : Philosophie post-aristotélicienne et hellénistique ;
E. Buonaiuti : Philosophie patristique et scolastique ;
E. Troilo : Philosophie de la Renaissance ;
F. Orestano : Philosophie moderne ;

G. Marchesini : Philosophie contemporaine : Le positivisme et l'évolutionnisme ;

A. Aliotta : Le contingentisme ; l'intuitionnisme et le pragmatisme;

E. P. Lamanna : Néo-criticisme et néo-idéalisme en Allemagne, en France et en Italie ;

A. Facci : Néo-criticisme et néo-idéalisme en Angleterre et en Amérique ;

R. Mondolfo : Le matérialisme historique ;

G. Vidari : L'individualisme ;

F. del Sarlo : Philosophie des sciences biologiques.

La collection qui sera complète en 3 ans, et comprendra 20 volumes de 500 pages environ (60 lires par volume) est éditée par la société « Optima ».

G. W.

Editions. — Traductions. — Vient de paraître le tome XIV de l'édition léonine de saint Thomas (*Sancti Thamae Aguinatis Opera Omnia jussu edita Leonis XIII P. M.* Tomus decimus quartus. Romae, Typis Riccardi Garroni, MCMXXVI ; in-fol. de LII + 476 + 56* pages). Il contient le 3e livre de la *Somme contre les Gentils* avec les *Commentaires* du Ferrarais. En appendice on trouve toutes les données fournies par la tradition manuscrite et l'autographe même de saint Thomas, sur les premiers essais de rédaction du texte. Le volume s'ouvre par une courte notice (p. VII) consacrée à la mémoire du R. P. Constant Suermondt, O. P., aux travaux duquel est due pour une très grande part l'édition des volumes précédents des *opera*. Une remarquable préface critique des nouveaux éditeurs y fait suite (pp. VIII-XLIX). Elle a pour objet l'autographe de saint Thomas (l. III) et la tradition manuscrite. Les éditeurs y expliquent entre autres pourquoi ils rejettent du texte le fameux « chapitre inédit » d'Uccelli ; ils donnent de précieux renseignements sur les manuscrits nouveaux, dont ils ont fait la recension et dont certains sont fort importants pour l'établissement du texte là où l'autographe présente des lacunes, et, en tout état de cause, pour l'histoire subséquente de ce même texte. Enfin ils exposent quels principes ont présidé au travail d'édition de ce livre III ; ils s'étendent ensuite longuement sur les principes généraux suivant lesquels le texte des volumes précédents des *Opera omnia* a été édité et sur la manière dont ils en conçoivent l'application aux volumes à venir.

Ceci permet déjà de se rendre compte de l'importance critique de ce tome XIV ; nous espérons qu'une plume compétente pourra

fournir à ce sujet, aux lecteurs de la *Revue,* des renseignements plus détaillés et plus précis.

A. M.

— Vient de paraître : *Avicennae Metaphysices compendium* ex arabo latinum reddidit et adnotationibus adornavit Nematallah Carame, episcopus maronita tituli Myndensis. Roma, Institutum Orientalium studiorum, 1 vol. in-8°, LII-271 pp., 1926.

— Sti Thomae Aquinatis O. P. *Summa theologica* de novo edita cura et studio collegii provinciae Tolosanae eiusdem ordinis apud S. Maximinum. Prima Pars, Parisiis, A. Blot, in-16, XXX-1408 pp., 1926.

Il s'agit de l'édition de poche de la Somme théologique dont nous avions précédemment annoncé la publication. Cette édition, très pratique, sera complète en six volumes.

— M.-R. Cathala, O. P., Sancti Thomae Doctoris Angelici ordinis Praedicatorum in Metaphysicam Aristotelis commentaria. Taurini, Marietti, 1926, 1 vol. in-8°, XII-798 pp.

— L'académie des sciences de Heidelberg a entrepris une édition nouvelle des *Spinoza opera* confiée à Carl Gebhardt. Elle paraît en 4 volumes.

— La *Revue néo-scolastique* a annoncé (1925, p. 121) la publication du t. 2 de l'édition des *Quaestiones* sur le 2d livre des Sentences de P.-J. Olivi dans la *Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi, cura Patrum collegii S. Bonaventurae* (Quaracchi). Le 3e et dernier tome de l'édition a paru en 1926. L'œuvre complète, due au travail consciencieux du P. Bern. Jansen, S. J., est intitulée : *Fr. Petri Johannis Olivi, O. M., Quaestiones in secundum librum sententiarum,* 3 vol. in-8°, 1922, 1924, 1926 ; XIV-10-763 pp. ; XV-644 pp. ; LIV-626 pp.

Les questions traitées dans la partie éditée des œuvres de P.-J. Olivi permettent d'étudier de plus près la grande lutte de l'aristotélisme et de l'augustinisme au XIIIe siècle. La partie historico-critique présente un intérêt qu'apprécieront hautement les historiens de la philosophie médiévale et des tables judicieusement établies rendront les plus grands services aux chercheurs.

— Dans l'édition de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin, texte latin et traduction française (*Revue des Jeunes,* Paris), viennent de paraître les tomes II et III du *Traité de Dieu,* traduction par le P. Sertillanges, O. P.

— Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* nach der ersten

und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt (petit in-8°, XVI-766 pp. Leipzig, F. Meiner, 1926).

Petite édition, d'un format très commode, avec toutes les additions ou corrections apportées au texte par Kant lui-même dans ses *Nachträge,* ou proposées par divers commentateurs.

— Le volume XVI du *Commentaire français littéral de la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin*, par le R. P. Thomas Pègues, O. P., vient de paraître. Sous le titre *La Rédemption* (faisant suite au volume intitulé *Le Rédempteur*), il comprend la *Troisième partie* de la *Somme,* de la question 27 à la question 59. — Un gros volume in-16 de 718 pp. Paris (Téqui) et Toulouse (Privat), 1926.

— Sous le titre *Present day thinkers and the New Scholasticism*, M. John S. Zybura publie les résultats d'une enquête très intéressante. Il a mis en présence dans un même volume les témoignages d'un certain nombre de représentants du mouvement néo-scolastique dans les différents milieux contemporains où il est le plus vivant et d'autre part les avis d'un certains nombre de représentants éminents de la pensée moderne sur la scolastique et la néo-scolastique. Il termine par quelques chapitres personnels où il dégage les conclusions de ce « symposium ». Ouvrage des plus intéressants et sur lequel nous reviendrons (I vol. XVIII-543 pp. Herder, 1926).

G. W.

— Mme Marguerite Techert, Dr en Philosophie, a publié la première traduction partielle de Plotin en langue hongroise sous le titre Plotinos : *A Szépröl és a Jóról* (Plotin : du Bien et du Beau) Collection Filozófiai Könyvtár, fasc. IX, Budapest, Pfeifer, 1925, 160 pp. Cette publication reçut en Hongrie les appréciations les plus flatteuses.

— Nous ne pouvons passer sous silence l'étude remarquable sur « la portée religieuse du concept plotinien de l'Intelligence » que le même auteur fit paraître sous le titre *A Plotinos* νοῦς-*fogalem vallasos Jelentösége* dans la Revue *Athenaeum,* 1926, pp. 15-33. Le νοῦς plotinien est vie et lumière, fils de Dieu, Dieu, Créateur, vérité, propriétés identiques à celles du Logos dans la théologie primitive chrétienne. Mme T. s'attache particulièrement à rechercher le fondement historique de cette concordance.

J. Cochez.

— Mgr M. Grabmann annonce la découverte à la bibliothèque vaticane, Cod. lat. 1086, de cinq *Quaestiones* traitées par les professeurs de Paris au début du XIVe siècle. La description du ms. et

les Quaestiones de maître Eckhardt seront publiées par Mgr Grabmann dans les *Sitzungsberichte der Bayerischen Academie der Wissenschaften* (Munich).

Répertoires. — Instruments de Travail. — Tous ceux qui s'intéressent aux questions d'édition de manuscrits anciens trouveront dans l'ouvrage que vient de publier Dom H. Quentin *(Essais de critique textuelle,* Paris, Picard, 1926, 1 vol. in-8° de 178 pp.), une étude scientifique sur l'établissement et l'édition des textes. L'objet de ce travail est limité au classement des manuscrits et à la reconstitution de l'archétype qu'il ne faut évidemment pas confondre avec l'original.

— Le R. P. V. Beltrán de Heredia, O. P., a décrit dans *La Ciencia tomista* un certain nombre de manuscrits contenant des œuvres de saint Thomas.

1) *Los manuscritos de S. Tomas en la biblioteca del Cabildo de Toledo.* Description de 20 codices (n° de mai 1926).

2) *Los manuscritos de Santo Tomas de la Bibliotéca Nacional de Madrid* (1926, pp. 88-111). Description de 26 codices.

3) *Los manuscritos de Santo Tomas en la Biblioteca Real de Madrid* (1926, pp. 196-216). Description de 20 codices.

Travaux récents. — On vient de publier à Londres les *Essays and addresses on the Philosophy of Religion* du Baron F. von Hügel (Londres, Dent, 1926).

— Le R. P. J. Maréchal, S. J., a publié dans la *Revue des Questions scientifiques* (Louvain, 11, rue des Récollets) des *Réflexions sur l'étude comparée des mysticismes* (n^os^ de juillet 1926, pp. 81-112, et d'octobre 1926, pp. 353-401). Etude importante qui intéressera, à plus d'un titre, l'historien des religions, le psychologue et le théologien.

— M. G. H. Luquet a fait paraître dernièrement un petit traité de *Logique formelle* (Paris, Alcan) qui est un exposé élémentaire des idées contenues dans ses ouvrages antérieurs : *Eléments de Logique formelle* et *Essai de Logique systématique et simplifiée.* Après un bref exposé de la logique formelle classique, l'auteur traite de la logique symbolique ou logistique. Dans sa pensée, la logistique, sauf lorsqu'elle s'est fourvoyée, loin de démolir l'édifice élevé par Aristote et la scolastique, se borne à poursuivre dans la même direction la route entreprise par la logique classique.

— Chez Schroeder, à Bonn, ont été éditées une série d'études sous le titre *Synthesen in der Philosophie der Gegenwart* (1 vol.

in-8°, 233 pp., 1926) qui ont été offertes au professeur A. Dyroff (Bonn), à l'occasion de son 60e anniversaire.

— Dans les *Cahiers de la Nouvelle Journée* (Paris, Bloud et Gay) a paru un volume intitulé *Qu'est-ce que la Science ?* (in-8°, 244 pp.) qui présente un certain intérêt parce qu'il rassemble les idées épistémologiques de P. Duhem, H. Poincaré, E. Meyerson, Ed. Le Roy. Il s'agit d'exposés sans commentaires.

— Le tome V de la *Correspondance générale de J.-J. Rousseau*, collationnée sur les originaux, annotée et commentée par Théophile Dufour et publiée par P.-P. Plan a paru en 1926. 1 vol. gr. in-8° de VI-388 pp. avec 6 planches hors texte (30 fr.). Il est intitulé : Autour de la « Nouvelle Héloïse » (1759-1761).

— M. le Baron Carra de Vaux a enfin achevé son encyclopédie des grands hommes de l'Islam. Son œuvre tient en cinq volumes : *Les Penseurs de l'Islam.* — I. Les Souverains. L'Histoire et la Philosophie politique (VII-383 pp.). — II. Les Géographes. Les Sciences mathématiques et naturelles (400 pp.). — III. L'Exégèse. La Tradition et la Jurisprudence (423 pp.). — IV. La Scolastique, la Théologie et la Mystique. La Musique (VIII-384 pp.). — V. Les Sectes. Le Libéralisme moderne (431 pp.). Paris, Paul Geuthner, 1921-1926. Les 5 vol. : 150 fr.

Dans le tome IV l'auteur étudie El-Kindi, Farabi, Avicenne, Ibn Tofaïl, Averroès, Gazali, El-Hellaedj, Ibn Arabi, et les poètes mystiques. L'auteur fait de sérieuses réserves au sujet de l'originalité du génie musulman ; ses philosophes, en particulier, ne sont guère que des commentateurs d'Aristote.

— Félicien Challaye. — *Philosophie scientifique et Philosophie morale.* 1 vol. in-32 de 652 pp. Paris, Nathan.

Id. — *Psychologie et Métaphysique.* 1 vol. in-32 de 766 pp. Paris, Nathan.

Manuels correspondant au programme français de 1924, le premier pour la classe de mathématiques élémentaires, et tous les deux pour la classe de philosophie. L'auteur — qui certainement ne fait pas des choses philosophiques, sa méditation habituelle — semble aborder les diverses matières du programme avec un double souci : d'abord celui de donner aux candidats du baccalauréat des armes qui leur permettront de défendre n'importe quelle opinion, et ensuite celui de laisser dans l'ombre, autant qu'il peut le faire sans danger pour le public auquel il s'adresse, les thèses spiritualistes. M. Challaye n'est d'ailleurs pas au courant de la pensée aristotélicienne et thomiste qui cependant présente des titres suffisants pour mériter quelque attention. Il est regrettable que des ouvrages

de ce genre n'offrent pas une vue impartiale sur les principaux problèmes philosophiques.

— Abbé Henri Collin, professeur au Petit Séminaire de Versailles. — *Manuel de Philosophie thomiste,* tome 1 : Logique formelle — Ontologie — Psychologie. 1 vol. in-16 de 585 pp. Paris, Téqui, 25 fr.

On se plaignait de n'avoir aucun manuel, adapté aux programmes français de l'Enseignement secondaire, qui fût d'inspiration vraiment thomiste. Sur les conseils de hautes autorités, entre autres de M. Jacques Maritain, M. l'abbé Collin s'est mis à la tâche et ce premier volume qui vient de paraître lui vaut les plus beaux éloges et les plus encourageantes félicitations. Le second volume est annoncé pour cette année. Il contiendra la Critériologie, la Logique des sciences, la Morale et la Théologie naturelle.

— M. André Lalande publie un vocabulaire technique et critique de la Philosophie. — Paris, Alcan, 1926.

Travaux sur l'histoire de la philosophie. — Mgr Grabmann vient de faire paraître un certain nombre d'études relatives à l'Histoire de la philosophie médiévale sous le titre : *Mittelalterliches Geistesleben* (Munich, Hueber, in-8°, xi-585 pp., 1926).

Deux d'entre elles sont inédites : une revue générale des travaux de recherche dans la littérature du moyen âge et une appréciation des éditions faites par le collège franciscain de Quaracchi. Les autres ont déjà paru dans divers périodiques mais ont été revues. Voici les titres des principales d'entre elles :

Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin ;

Studie über Ulrich von Strassburg (à propos du *De pulchro* de cet auteur, Mgr G. aborde la question des doctrines esthétiques au Moyen âge) ;

Magister Petrus von Hibernia, der Jugendlehrer des Hl. Thomas von Aquin ;

Die Aristoteleskommentare ;

Die Schrift *De ente et essentia* und die Seinsmetaphysik des Hl. Thomas von Aquin ;

Die italienische Thomistenchule des XIIIen und beginnenden XIVen Jahren ;

Forschungen zur Geschichte der ältesten deutschen Thomistenschule des Dominikanerorders ;

Die deutsche Frauenmystik des Mittelalters.

— Dr Ottmar Dittrich publie un important ouvrage en 3 volumes. *Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart.* Une analyse paraîtra ultérieurement dans cette revue.

— Dans les Ephemerides Theologicae Lovanienses (oct. 1926, pp. 508-512) le R. P. Hocedez S. J. publie une note sur la date du *De usuris in communi* de Gilles de Lessines, traité qui avait été longtemps attribué à saint Thomas.

— C'est le R. P. E. Longpré qui a été chargé de faire dans le Dictionnaire de théologie catholique de Vacant, Mangenot et Ammann (tome 9, col. 1071-1141) l'article sur *Le bienheureux Raymond Lulle.* Cette étude biographique, littéraire et doctrinale, présente une vue très complète des résultats acquis à l'heure présente par les recherches sur la personnalité, les doctrines et l'influence du célèbre franciscain.

— P. Walz, O. P. — *Zum Kölner Studiumsaufenthalt des Aquinaten* (Römische Quartalschrift für Christl. Altertumskunde und für Kirchengeschichte, t. 34, 1926). Notes intéressantes sur la vie de saint Thomas entre sa libération et son baccalauréat. Ces notes ont été rédigées en 1885 par le P. Denifle ; le P. Wals n'y ajoute que quelques remarques complémentaires.

— P. Feder. — *Des Aquinaten Kommentar zu pseudo-Dionysius De divinis nominibus. Ein Beitrag zur Arbeitsmethode des Hl. Thomas* (Scholastik, 1926, t. I). Etude du commentaire au point de vue historique et doctrinal. C'est à tort que saint-Thomas attribuait le *De divinis nominibus* au Denys l'Aréopagite des actes des apôtres, d'où certaines méprises. Néanmoins l'œuvre de saint Thomas conserve le grand mérite d'avoir éclairé les générations qui l'ont suivi sur les tendances panthéistes des écrits du pseudo-Denys.

— Le R. P. M. D. Chenu, O. P., décrit dans la *Revue des Sciences phil. et th.* (octobre 1926), un petit opuscule *De spiritu imaginativo* qui se trouve dans un ms. d'Oxford et qu'il faut attribuer à Robert Kilwardby († 1279). Le P. Chenu donne l'objet de ce traité et quelques indications sur ses sources et sa doctrine. Il s'agit, dit-il, d'un des documents « qui seront le plus expressif à la fois de la pénétration d'Aristote chez les maîtres d'Oxford, et de leur augustinisme perfectionné ».

— Louis Israel Newman. *Jewish Influence on Christian Reform Movements* (Columbia University Press, vol. 23) New-York, Col. Un. press 1925, 1 vol. in-8°, xxxvii-706 pp.

Le premier livre de cet important ouvrage étudie les sources, le sens et l'extension de l'influence juive sur les mouvements de

réforme dans le christianisme et dans son dernier chapitre l'influence juive sur la scolastique au moyen âge (pp. 101-124).

— Dans *Divus Thomas* (Plac.), t. 29 (1926) pp. 478-515 : *Gli scolastici del secolo XIII e del principio del XIV* par le P. Castagnoli, C. M. L'auteur s'occupe surtout de l'école dominicaine et franciscaine.

— Mgr. Auguste Pelzer fait paraître dans la *Revue d'Histoire écclésiastique* (de Louvain), janvier 1927, pp. 103-106, un remarquable compte rendu critique de l'ouvrage de M. P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320* (Bibliothèque thomiste, Le Saulchoir, Kain, Belgique) paru en 1925 (1 vol., in-8°, 382 p.), qu'il faut compter parmi les plus utiles que nous possédions sur la littérature médiévale. Les spécialistes trouveront dans les remarques de Mgr Pelzer un certain nombre de précisions sur les disputes quodlibétiques au moyen âge.

Signalons, à ce propos l'étude que vient de faire paraître le P. Mandonnet, dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques : Saint Thomas d'Aquin, créateur de la dispute quodlibétique* (n° d'octobre 1926).

— Dans le Theologische Quartalschrift (Tubingue), t. CVII, 1926, pp. 89 107, sous le titre *Verfasser und Abfassungszeit der Sog. Summa sententiarum,* M. B. Geyer reprend l'hypothèse d'après laquelle la Summa Sententiarum aurait comme auteur non pas Hugues de Mortagne, comme le pense le R. P. Chossat mais Othon (magister Otto), évêque de Lucques, protecteur de Pierre Lombard, mort en 1146.

Rappelons que D. Odon Lottin, O. S. B., a traité la même question dans un remarquable article paru dans la *Revue néo-scolastique* (août 1926, pp. 284-302).

— Voir aussi un article de B. Jansen, *Die Bedeutung d. Scholastik für die Metaphysik,* dans *Philosophische Monatshefte d. Kant-studien,* 1926, p. 94.

G. Wallerand.

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

Eduard SPRANGER. — Psychologie des Jugendalters. 6e édit. Leipzig, Quelle und Meyer, 1926.

J. CREUSEN, S. J. et F. VAN EYEN, S. J. — Tabulae fontium Traditionis christianae ad annum 1926, 2de édition. Louvain. Museum Lessianum, 1926.

H. BERNARD, S. J — Essai historique sur les Exercices Spirituels de Saint Ignace. Louvain, Museum Lessianum, 1926.

J. F. PESSEIN. — Vedanta vindicated or Harmony of Vedanta and Christian Philosophy. Trichinopoly, 1925.

A.-J. SNOW. — Matter and Gravity in Newton's physical philosophy. A study in the natural philosophy of Newton's time. Oxford, University press, 1926.

Hubert KIESSLER, S. V. D. — Geschichte und Kritik des hypothetischen Urteils seit Wolff. Mödling. St. Gabriel, 1926.

Jacques LECLERCQ. — Leçons de droit naturel. I. Le fondement du droit et de la société. Namur, Wesmael-Charlier, 1927.

Dr Otto KARRER und Dr Herma PIESCH. — Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326. Erfurt, 1927.

H. COLLIN. — Manuel de Philosophie thomiste. T. I : Logique formelle — Ontologie — Psychologie. Paris, Téqui, 1926.

Auguste DE MORGAN. — Formal logic (1847). Edited by A. E. Taylor, London. The Open Court Company, 1926.

Giovanni TRINKO. — Il Problema massimo della filosofia contemporanea. Udine, Doretti, 1926.

Maximilian STERNBERG. — Die Bedeutung der scholastischen Philosophie für das heutige medizinische Denken. Berlin, Borntraeger, 1926.

I. St. CESAITIS. — Fortitudo praecipua Characteris Virtus. Mariampoli (Lithuanie), Sesupe, 1925.

Wilhelm JANSEN. — Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate. Breslau, Müller & Seiffert, 1926.

Kazimierz WAIS. — Ontologja czyli Metafizyka Ogolna. We Lwowie, Bibljoteka Religijna, 1926.

M. D. ROLAND-GOSSELIN, O. P. — Le « De ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin. Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, Notes et Etudes historiques. (Bibliothèque Thomiste), Le Saulchoir, Kain, 1926.

Maurice DE WULF. — History of Mediæval Philosophy. New Edition, Vol. II. London, Longmans, Green, 1926.

Auguste VALENSIN. — L'essence de la théorie de la science par Fichte. — Traduction avec commentaires suivie de Notes diverses. (Archives de Philosophie), Paris, Beauchesne, 1926.

P. Francisco MARXUACH. — Compendium dialecticae, criticae et ontologiae. Barcelone, Eugenius Subirana, 1926.

Handbuch der Philosophie, édité par A. Baeumler et M. Schröter, fasc. 1 à 11. München, Oldenbourg, 1926.

SAINT THOMAS D'AQUIN. — Somme théologique. Dieu (T. II et III), traduction, notes et appendices par A. D. Sertillanges. Revue des Jeunes, Paris, Tournai, Rome, Desclée, 1926.

Henri BETT. — Johannes Scotus Erigena. Cambridge, University Press, 1925.

Jean BODIN. — Contre Freud. Paris, Masson, 1926.

Jeanne ANCELET-HUSTACHE. — Mechtilde de Magdebourg. Paris, Champion, 1926.

ID. — Traité sur l'Amour de Dieu composé vers 1430 par un clerc anonyme de l'Université de Vienne. Paris, Champion, 1926.

P. GENY. — Critica de cognitionis humanae valore disquisitio. Nouvelle édition. Rome, Universitas Gregoriana, 1927.

Mgr LAVEILLE. — Le Cardinal Mercier. Paris, Editions Spes, 1926.

J. HESSEN. — Die Weltanschauung des Thomas von Aquin. Stuttgart, Strecker & Schröder, 1926.

A. H. D. Mac LEOD. — Sur diverses questions se présentant dans l'étude du concept de réalité. Paris, J. Hermann, 1927.

M. T. Mc CLURE. — An introduction to the logic of reflection. New-York, Henry Holt, 1925.

A. VÉRONNET. — Constitution et Evolution de l'Univers. Paris, Doin, 1927.

Ad. TANQUEREY. — Les dogmes générateurs de la Piété. Tournai, Desclée, 1926.

Jacques CHEVALIER. — Les maîtres de la pensée française, Bergson. Paris, Plon, s. d. (1926).

Henri COLIN. — De la matière à la vie. Paris, Beauchesne, 1926.

V

LE DYNAMISME INTELLECTUEL

DANS LA CONNAISSANCE OBJECTIVE

I. — Le problème

Durant l'âge d'or du réalisme médiéval, la préoccupation des philosophes qui s'efforcèrent d'édifier une métaphysique de la connaissance, fut avant tout d'expliquer comment un objet extérieur pouvait devenir, selon sa forme, immanent à des facultés cognitives. Une fois cette intussusception réalisée, il semblait tout naturel que le sujet eût, par elle, conscience immédiate de l'objet comme objet extérieur. Aujourd'hui, nous renversons volontiers la perspective, ou, plus exactement, nous y déplaçons le centre d'intérêt : nous voulons surtout savoir comment il est possible que des déterminations formelles, émergeant dans la zone lumineuse de la conscience, manifestent d'emblée, non leur propre réalité subjective, mais celle de « choses en soi » qu'elles « spécifient ».

Cette dernière question, on voudrait la traiter ici très brièvement, sans appareil d'érudition, et dans les termes mêmes où elle est posée par la psychologie rationnelle thomiste [1]).

1) L'idée de publier ces quelques pages fut suggérée par un article bibliographique paru dans le *Bulletin thomiste* (janvier 1927), sous la signature du R. P. Roland-Gosselin, et consacré au cahier V de mon ouvrage sur « Le point de départ de la Métaphysique ». Avec sa bienveillance coutumière, le R. P.,

Supposons donc acquise la théorie de l'intellect-agent, qui enchaîne logiquement les premières ascensions de l'objet sensible, admis dans le sanctuaire du sujet et devenant forme spécificatrice *(species)* de la faculté intellectuelle : notre enquête commence à partir de l' « espèce impresse » inhérente à l'intellect possible.

Et voici le point que nous entreprenons d'élucider : Comment l'espèce impresse procure-t-elle, au sujet qu'elle informe, la connaissance d'un objet opposé à lui ? pourquoi, dans la conscience que le sujet, orné de la *species*, prend de lui-même, le contenu de cette *species* glisse-t-il, dès le premier moment, jusqu'au terme extrinsèque d'un rapport de vérité logique ? Car c'est bien de l'établissement d'une relation de vérité logique qu'il s'agit : la connaissance intellectuelle d'un objet en tant qu'objet, est identiquement la conscience de l'opposition de sujet et d'objet selon une détermination formelle qui leur est commune : *adaequatio intellectus et rei*. Problème de l'objectivation, problème de la connaissance du *verum*, ne font qu'un.

A ce problème, quelle fut la solution classique des thomistes ? Nous nous contenterons ici d'en noter deux aspects tout à fait généraux, qui devront être raccordés plus loin à une théorie du verbe et du jugement.

1. Dans la connaissance intellectuelle d'un objet, l'objectivation même, le report immédiat à l'objet, est imputable, dit-on, au mode d'être purement relatif ou « relationnel » (*esse ad aliud*) de la *species*. Celle-ci, en effet, n'est pas

après avoir marqué dans quelle large mesure il juge acceptable mon interprétation de saint Thomas, m'oppose, sous la forme courtoise d'une réserve et d'une question, une objection dont l'importance ne saurait échapper à ceux qui ont souci aussi bien de la pureté du thomisme que des problèmes de philosophie comparée. Cette objection, le R. P. la présente sur un terrain qu'il a pris soin — je l'en remercie vivement — de déblayer d'abord de ces difficultés purement apparentes qui alimentent trop souvent des polémiques stériles. Une invitation aussi loyale, aussi amicale même, à éclairer davantage un côté, peut-être un peu obscur, de mon livre, appelait de ma part un effort immédiat pour préciser ma pensée en me plaçant au point de vue même de mon éminent critique.

(ou du moins n'est pas seulement), en regard de l'objet, matériellement ressemblante (*similitudo materialis*), mais formellement représentative (*similitudo formalis*) ; elle n'est pas seulement, dans le sujet, « forme de l'autre » (*forma alterius*), mais « forme de l'autre en tant qu'autre » (*forma alterius ut alterius*) [1]). Or, prendre conscience d'un élément essentiellement relatif, c'est, par lui, prendre directement conscience du terme de la relation : la *species* n'entrera donc dans la conscience que comme désignation de l'objet.

2. Les mêmes philosophes thomistes qui recourent à l'explication que l'on vient de rappeler, en cherchent une expression correspondante du côté du sujet. C'est la « nature immatérielle » du sujet qui le rend « cognitif », c'est-à-dire infiniment accueillant aux déterminations étrangères, dont il s'enrichit sans s'y absorber totalemeut, sans cesser de s'opposer à elles comme à l' « autre ». « *Natura cognoscitiva* est talis secundum se, écrit Cajetan, ut sit actu vel potentia *ipsum cognitum*, quod est esse non solum ipsa sed *alia* » (*In S. th.*, I, 14, 1).

A qui demanderait la raison prochaine de l'objectivation, on pourrait donc répondre indifféremment : C'est la *species* en tant qu'essentiellement relative à l'objet, ou bien : C'est le *sujet* cognitif en tant qu'activement fonction d'objet, et par conséquent en tant qu'essentiellement ordonné, lui aussi, « ad aliud ».

Comment apprécier cette double explication traditionnelle de la saisie de l'objet comme objet : — explication par la nature de la *species*, ou, comme traduisent des thomistes récents, par les propriétés de « l'idée-ressemblance » ; — explication par la nature du sujet cognitif en tant que cognitif, ou, pourrait-on dire en langage kantien, par les propriétés du « sujet transcendantal » ? Reconnaissons tout de suite que ce sont là deux notations logiques

1) Au sujet de ces expressions, des articles intéressants ont paru naguère dans la *Revue Néo-Scolastique*.

absolument correctes, d'où il faut partir en tout cas. Mais on ajouterait volontiers que leur précision technique ne saurait dispenser de pousser plus avant, dans le sens qu'elles indiquent, le problème métaphysique de l'objectivation : en le résolvant partiellement, elles posent des problèmes ultérieurs.

II. — Les données

Pour formuler correctement et avoir chance de résoudre ces problèmes ultérieurs, un examen sommaire de leurs données traditionnelles s'impose avant toute discussion. Il portera sur les points suivants : 1° nature de la *species ;* 2° nature du sujet intellectif, en tant que porteur de la *species ;* 3° le sujet et la *species,* par rapport au verbe et au jugement ; 4° l'effet formel de l'objectivation.

1. La *species* en tant que *species* est « intentionnelle ». « Intentionnel » s'oppose, dans le vocabulaire scolastique, à « naturel ». Dans le même sens, saint Thomas distinguait aussi, à propos de l'intuition sensible, « spirituel » et « naturel » (p. ex. *immutatio naturalis et spiritualis*), ou bien, lorsqu'il s'agit exclusivement de l'intelligence, « intelligibile ou intellectuel » et « naturel » (p. ex. *esse naturale et esse intellectuale, intelligibile*). D'après cette terminologie, est « naturelle » toute détermination qui constitue, modifie ou complète un sujet considéré, dans les limites de sa forme spécifique, comme une chose subsistante. « Intentionnelle », toute détermination qui survient à une « nature » déjà pleinement constituée comme « nature », c'est-à-dire toute détermination qui vient enrichir un sujet dans une ligne, ou à un niveau, où celui-ci possédait déjà la dernière actuation intrinsèque de sa forme constitutive. On conclut aisément de là [1]) qu'une détermination intentionnelle ne peut, en tant qu'intentionnelle, affecter un composé de

1) Voir Cajetan, *In S. th.*, I, 14, 1.

matière et de forme (la forme dans la matière n'ayant encore qu'imparfaitement son actualité naturelle) : l'insertion de l' « intentionnel » se fait dans l'immatériel, dans la forme comme forme. La détermination intentionnelle sera donc forme de forme, actuation d'acte ; elle réunira ainsi toutes les conditions requises pour la « conscience » au sens large de ce mot [1]). Saint Thomas signale un cas privilégié, que nous n'avons pas à considérer ici, où l'ordre « naturel » et l'ordre « intentionnel » se rejoignent dans une seule et même perfection entitative : c'est le cas des formes séparées, idées subsistantes, purs esprits, réalités « naturelles » et « intelligibles » à la fois.

« Intentionnel », opposé à « naturel », ne s'oppose pas à « ontologique ». Ontologiquement parlant, la *species* inhérente à l'intellect-possible est un véritable « accident », une qualité positive ; mais c'est un accident purement immatériel, qui, loin de combler quelque déficience constitutionnelle d'une nature, vient enrichir cette nature par delà même son intégrité formelle. On ne peut négliger impunément l'un ou l'autre de ces deux aspects de la *species :* le premier, par lequel elle coïncide génériquement (*in ratione entis*) avec les formes « naturelles », lui donne une consistance ontologique et la rend, tant en elle-même que dans son union avec le sujet où elle est entée, justiciable des catégories de la métaphysique générale ; le second, en la distinguant des formes « naturelles », la maintient, devant le sujet, dans une certaine extrinsécité ; en effet, une détermination formelle étrangère ne pourrait envahir une réalité spirituelle, monade simple, en devenant forme naturelle de cette dernière : l'immanence intentionnelle unit sans confondre.

Dire que la *species* intelligible est intentionnelle équivaut

1) Cet ensemble de conditions est réalisé déjà, au degré faible, dans la faculté sensible, bien que celle-ci opère avec le concours intrinsèque de la matière. Mais nos formules ont leur pleine application à l'entendement.

encore, dans le parler scolastique, à la déclarer « intelligible en acte ». C'est dans la *species* que l'objet sensible, lequel en soi est opaque à l'intellection, rien qu'« intelligible en puissance », devient « actuellement intelligible », transparent pour la faculté intellective. D'où la *species* tient-elle cette « actualité intelligible » ? Appliquons ici l'axiome reçu : un « cognoscibile in potentia » ne s'érige en « cognoscibile in actu » que dans l'immanence d'un sujet cognitif proportionné. Jusqu'aux étapes supérieures de son élaboration sensible, jusqu'au « phantasme » inclusivement, la forme de l'objet demeure obscure pour l'intellect ; elle ne s'éclaire que par son insertion même dans le sujet intellectif : c'est lui qui revêt de lumière intelligible la forme qu'il reçoit.

Puisque la *species* n'est dite *species* que pour autant qu'elle est intentionnelle, et puisqu'elle n'est intentionnelle que pour autant qu'elle est intelligible en acte, il faut donc bien que sa qualité de *species* découle de son immanence au moi, de sa participation à l'actualité intelligible du moi. Telle est d'ailleurs la doctrine clairement formulée par saint Thomas. Nous nous interdirons donc de ranger sujet et *species* dans des catégories totalement étanches : bien que « similitude vicariante » de l'objet, la *species* est, dans certaines de ses propriétés, une émanation du sujet même.

2. Il faut maintenant porter plus expressément notre attention du côté du sujet : quelle relation ontologique contracte-t-il avec la *species* ? Saint Thomas distingue à plusieurs reprises l'intelligence considérée comme *réalité* ontologique, « ut quaedem res », de l'intelligence considérée sous le seul aspect formel de fonction *connaissante* : « secundum genus cognoscitivum », par opposition au « genus entitativum » [1]). Lorsque le Docteur angélique

1) P. ex. Cajetan, *In S. th.*, I, 19, 1. Ou bien ceci : « Aliud est loqui de intellectu *etiam in actu secundo*, et aliud de intellectu *in quantum cognoscens* » (*In S. th.*, I, 16, 2. Comparer avec I, 12, 2 ; I, 55, 3, etc.).

envisage l'intelligence » ut est res quaedam », c'est toujours pour y relever la tendance au *vrai* comme à une *fin* : « Ipsum verum est quoddam bonum, secundum quod intellectus *res quaedam est*, et verum finis ipsius » (*S. th.*, I, 82, 3, ad 1). « Nihil prohibet verum esse quoddam bonum, secundum quod intellectus cognoscens accipitur *ut quaedam res* » (*In VI Metaph.*, lect. 4)

On peut faire à ce sujet quelques réflexions élémentaires, qui contribueront à déblayer le champ de notre enquête.

D'abord, comme « chose » mue par une finalité interne, l'intelligence se porte, de tendance naturelle, vers toute perfection ontologique dont elle est susceptible. Etant immatérielle, elle se trouve déjà complètement en acte comme nature : sa spiritualité même ne lui permet donc d'enrichissement que dans l'ordre intentionnel, qui est l'ordre du « cognoscible en acte », l'ordre de l'*idée*.

A cet ordre de l'idée — point du tout ordre du non-être — appartient, nous l'avons dit, la *species impressa*. Dans sa réalité ontologique, elle offre prise à l'appétit inné de l'intelligence. Comme qualité ou perfection acquise de celle-ci, elle prend et garde la valeur d'une fin prochaine possédée. Mais possédée comme peut être possédée une idée, ni plus ni moins. Et cette restriction nous ramène aux termes mêmes de la formule de saint Thomas : la fin où tend (« tendit ») l'intelligence, considérée (notons-le bien) comme « chose », comme principe dynamique, c'est, non pas la possession quelconque d'une forme subjective, mais, dans la possession d'une forme subjective, la possession du *vrai*, autrement dit la possession d'une forme subjective qui soit identiquement l'expression idéale d'une réalité.

Si déjà le rôle de l'intelligence-chose prend cette ampleur, quelle fonction réserverons-nous à l'intelligence considérée comme pure fonction connaissante *(tanquam formaliter cognoscitiva)* ? N'hésitons pas à tirer la conséquence des

principes posés. Puisque tout ce qui est tendance, saisie, possession, dans l'ordre même du *verum*, est rapporté à l'intelligence opérant comme « chose » (« ut quaedam res »), la part exclusivement spéculative de la connaissance intellectuelle doit se réduire au contre-coup formel de tous ces processus dans la « conscience » comme telle. L'« intellectus ut cognoscitivus » n'est pas autre, ni en soi, ni dans son opération immanente, que l'« intellectus ut est quaedam res » ; mais la première appellation connote une propriété caractéristique que la seconde omet d'envisager : la propriété, dont jouit l'acte strictement immanent, d'être lumineux à *soi* et d'éclairer son *contenu* dans la mesure de leur immatérialité respective.

Il importe de bien remarquer ceci. La connaissance formellement telle, la « cognitio in actu secundo » ou la « conscience », dans laquelle les modernes voient, à juste titre, avec beaucoup de scolastiques, une véritable « réflexion », n'est pas la condition préalable ou la cause, mais la conséquence ou l'effet du rapport de vérité logique, c'est-à-dire de la « conformitas rei et intellectus » imprimée dans l'« intelligence vraie ». En effet, dit saint Thomas, l'action strictement immanente, dont la *cognitio* est une propriété instrinsèque, ne fait pas office de chaînon intermédiaire entre un sujet et un objet : elle suppose leur union faite : « consequitur unionem objecti cum agente » (*S. th.*, I, 54, 1, ad 3). Ce n'est donc pas la *cognitio* qui pourra joindre ou disjoindre l'intellect et l'objet représenté ; elle n'est rien que « prise de conscience » ; elle ne produit ni ne modifie en rien le contenu qu'elle éclaire : « Omnis cognitio, dit encore saint Thomas, perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod *assimilatio dicta est causa cognitionis :* sicut visus, per hoc quod disponitur per speciem coloris, cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui correspondeat : quae quidem correspondentia adaequatio rei et intellectus dicitur ; et *in hoc formaliter*

ratio veri perficitur... Ad quam conformitatem, ut dictum est, *sequitur cognitio*. Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed *cognitio est quidam veritatis effectus* » (*De Verit.*, qu. 1, art. 1, in corp.).

La connaissance d'un objet extérieur consiste donc, à proprement parler, dans la « conscience » d'un rapport de vérité logique déjà noué vitalement dans notre intelligence. Selon une autre terminologie du Docteur angélique, ce rapport (préconscient) de vérité logique imprime dans notre intelligence la vérité « tanquam in re vera » (*S. th.*, I, 16, 2, c) : « la vérité logique » n'est autre chose que la « vérité ontologique » de l'intellect actué par la *species*. Aussi, à l'« intelligence vraie », suffit-il de prendre conscience de soi pour avoir connaissance de l'objet [1]).

3. C'est donc en prenant conscience du rapport de vérité, vécu par elle, que l'intelligence connaît l'objet comme objet. Essayons de relier cette constatation à d'autres points de la doctrine thomiste. Les thomistes enseignent unanimement que l'intelligence connaît l'objet comme objet dans le *verbe mental*, expression terminale de l'acte intellectuel. Le verbe lui-même, affirment-ils encore, est, soit « définition » (c'est-à-dire, dans les aperceptions primitives, jugement virtuel de réalité selon une essence), soit jugement explicitement formé (« enuntiatio, compositio aut divisio » — Voir, p. ex., *De Potentia Dei*, VIII, art. 1, corp. ou *De Verit.*, III, art. 2, corp.). Ailleurs, ils établissent plus immédiatement encore la correspondance entre le jugement et la vérité logique : c'est dans le jugement, et non dans quelque acte antérieur, que l'intelligence « primo cognoscit

1) Si l'opposition de sujet et d'objet était un mode de la connaissance comme connaissance, il n'y aurait pas de « conscience de soi » possible sans opposition de sujet et d'objet — ce qui est le principe fondamental du panthéisme idéaliste. En réalité, à prendre les mots au sens strict, l'intelligence n'est « appréhensive » que *per accidens ;* elle n'est même « objective » que *per accidens :* comme pure intelligence, elle ne sort pas d'elle-même ; elle est contemplation immobile et simple, acte lumineux à soi, lumière de lumière, pensée de pensée, νόησις, νοήσεως νόησις.

et dicit verum » (*S. th.*, I, 16, 2, corp.). Le rapport de vérité logique s'atteste primitivement devant la conscience dans l'acte même par lequel est prononcé le jugement. Grâce au jugement qu'il renferme, et qui est la seule expression consciente du *verum* implicite, le « verbe mental » peut signifier l'objet.

Mais cette conscience du *verum*, saint Thomas nous dit, d'une autre manière encore, ce qu'elle suppose.

Un texte souvent cité, dont nous n'invoquerons ici que le sens propre et direct, poursuit jusque dans la profondeur du sujet connaissant, les moments essentiels de notre conscience humaine de la vérité : « In intellectu... [veritas] est sicut *cognita* per intellectum ; ... cognoscitur autem ab intellectu, secundum quod intellectus reflectitur supra suum actum [1]), non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem : quod quidem cognosci non potest, nisi cognita natura ipsius actus ; quae cognosci non potest nisi cognoscatur *natura principii activi*, quod est intellectus, in cujus natura est ut rebus conformetur ; unde *secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur* » (*De Verit.*, I, art. 9, corp.).

Connaître l'objet (*rem*), terme extérieur du *verum*, suppose donc que notre intelligence, non seulement reconnaisse en elle-même un avoir propre — « aliquid proprium » (*De Verit.*, I, art. 3, corp.) — actuellement possédé, mais de plus, se reconnaisse elle-même, dans cet avoir propre, sous les traits d'une activité essentiellement assimilatrice (« principii activi... in cujus natura est ut rebus conformetur »).

Pour être, comme on le disait plus haut, la seule expression consciente du *verum*, le jugement doit donc se confondre avec la conscience que l'intelligence prend de soi

1) C'est-à-dire sur l'acte direct d'assimilation objective qui l'a mis en possession du *verum*. Il est superflu de faire observer que les moments ainsi dissociés et échelonnés sont des moments de raison, qui n'impliquent pas nécessairement une succession temporelle.

selon sa forme actuelle et selon sa nature captatrice de formes objectives. Et puisque l'élément vraiment caractéristique du jugement réside dans l'*affirmation*, il faut bien aussi que les conditions nécessaires et suffisantes de l'affirmation judicative coïncident avec les conditions nécessaires et suffisantes de la connaissance de l'objet comme objet. Or saint Thomas analyse très exactement les conditions métaphysiques qui commandent l'affirmation (*assensum*) : il montre en celle-ci, à tous ses degrés de fermeté (opinion, croyance, évidence), un achèvement partiel, une étape franchie, de cette finalité naturelle par laquelle l'intelligence tend au vrai comme à sa fin propre.

De quelque côté donc que nous abordions, au moyen des données traditionnelles, le problème psychologique de l'objectivation, nous le trouvons étroitement lié au problème métaphysique du dynamisme intellectuel.

4. Si nous considérons maintenant l'objectivation dans son résultat, nous dirons qu'elle effectue le report immédiat d'une détermination immanente du sujet, à un « en soi » distinct de l'activité subjective. Nous nous en tiendrons à cette objectivité élémentaire, sans nous embarrasser ici de recherches moins prochaines. Connaître objectivement, c'est connaître l'objet comme *être*, mais point encore comme substance définie, ni même comme opposé à un sujet-substance. Deux conditions nous suffiront donc pour caractériser, en général, « l'objet connu comme objet » : *a*) son opposition à l'activité du moi (ce qui exige tout au moins la réflexion confuse, « in actu exercito », du moi sur lui-même) ; *b*) son rattachement à un « en soi » actuel ou possible, à une subsistance réelle.

Dans notre connaissance imparfaite, sensitivo-rationnelle, cette dernière condition présente une complication notable. Nos *species* intelligibles sont, en effet, des formes abstraites de la matière sensible et, par là, désindividualisées : avant de rejoindre le réel où elles s'objectivent, elles doivent retrouver la seule individuation qui convienne

à leur nature [1]), c'est-à-dire être rapportées à la matière, principe radical de multiplication numérique, comme à un « primum subjectum ». Elles acquièrent cette sorte d'« en soi » concret, grâce à leur connexion avec le « phantasme » matériel : l'homme ne connaît les quiddités objectives que « in phantasmatibus », « per conversionem ad phantasmata », enseigne le Docteur angélique. Nous avons montré ailleurs [2]) comment cette nécessité d'une régression vers l'image matérielle fonde le mode synthétique de concrétion qui, dans nos jugements, relie sujet et prédicat comme *suppositum* déterminable et *forme* déterminante.

Mais l'appui précaire d'un « en soi » sensible, purement contingent, ne suffit pas pour ériger la *species* en un objet intelligible, appréhendé « sub ratione entis » et nécessairement projeté dans l'ordre absolu du réel (actuel ou possible). C'est trop clair. Et puisque le fait contingent, concrètement éprouvé par les sens, ne fournit pas la raison suffisante de l'objectivation intellectuelle, force nous sera bien d'invoquer quelque prérogative de l'intelligence, quelque nécessité à priori connexe à ce fait. Mais laquelle ?

III. — La solution

Clôturons ici l'inventaire des principaux éléments de la question posée en tête de ces pages. Elle se formulait dans les termes suivants ; à partir de *species impressa*, inhérente à l'intellect-possible, comment expliquer la connaissance immédiate de l'objet en tant qu'objet ?

Etant donné que la « cognitio in actu secundo » ou la « conscience », lumière interne de l'acte, est indifférente à

1) Ceci est évident si elles sont objectivées dans l'existence *actuelle ;* mais objectivées même comme « universaux », elles ne sont rapportées au réel que selon leurs individuations *possibles*.

2) *Le point de départ de la Métaphysique*, cahier V, pp. 207 et suiv.

l'objectivité ou à la subjectivité du contenu immanent qu'elle illumine, c'est la nature même de ce contenu, préalablement à la *cognitio*, qui doit expliquer la présence dans le sujet, et la cognoscibilité actuelle, du rapport, d'objectivité ou de « vérité logique ». Or, de ce côté, ne peuvent venir en cause que les deux principes qui participent essentiellement à l'opération immanente de l'intellect-possible : le dynamisme naturel de l'intelligence, comme « principe actif », et la *species impressa*, comme principe formel. Dès lors, les types possibles d'explication se réduisent aux suivants :

1° La *species impressa*, à l'exclusion de tout dynamisme de l'intelligence, commande seule l'objectivation. Essentiellement relative à l'objet, pure « idée-ressemblance », elle ne pénètre dans la conscience que comme la manifestation « d'autre chose », comme « forma alterius ».

2° La *species* reste la condition suffisante de l'objectivation. Mais indépendamment de cela, le dynamisme naturel de l'intelligence (celle-ci étant considérée « ut res quaedam », c'est-à-dire comme un agent assimilateur tendant à une fin dernière) développe, de son côté, une certaine opposition de sujet à objet, qui pourrait fonder une sorte d'objectivation d'ordre pratique, comme la *species* fonde l'objectivation dans l'ordre spéculatif.

3° La relativité de la *species* et le dynamisme intellectuel constituent *ensemble* la cause nécessaire et suffisante de l'objectivation dans l'ordre spéculatif.

4° Le dynamisme intellectuel y suffit à lui seul, la *species* n'ayant, dans le sujet, d'autre rôle que celui d'une forme spécificatrice,

De ces quatre positions possibles, la troisième, qui requiert, pour l'objectivation comme telle, non seulement le parallélisme, mais l'étroite et complémentaire unité de la *species* et du dynamisme intellectuel, répond seule aux exigences de la question. Cette assertion, dont notre

examen rapide des données traditionnelles fait déjà pressentir le bien fondé, appelle une démonstration plus explicite.

D'abord, rien ne peut éclaircir davantage notre solution qu'une vue exacte du dynamisme de l'intelligence. Dans ce but, achevons d'écarter le préjugé qui ferait dresser une cloison étanche entre l'ordre spéculatif de la connaissance et l'ordre pratique de l'obtention de fins. Au contraire, portés à leur perfection, ces deux ordres se confondent. Quelles fins, en effet, poursuit notre action ? Nous ne parlons ici que des fins qui consistent dans la possession d'un bien. Posséder un bien peut, il est vrai, signifier simplement notre domaine sur ce bien, son maintien à la portée de nos facultés. Ce cas n'a guère qu'un rapport indirect à notre sujet. Seule la possession immanente intéresse le point que nous traitons. Et du reste, la possession externe est toujours ordonnée, en dernière instance, à la réalisation d'une perfection immanente.

Lorsque l'agent qui tend vers une fin est matériel, son dynamisme interne ne le porte pas nécessairement au delà de l'intégrité formelle de sa propre nature. Dans tout agent matériel, l'écart entre l'imperfection actuelle de la forme restreinte par la matière, et la perfection spécifique de cette forme, suscite une tendance naturelle et en mesure la portée. Mais partout où une forme finie est en acte comme forme et non plus seulement comme forme d'une matière, — c'est le cas de l'âme intellective — un autre dynamisme se bande, qui obéit à une loi plus haute fondée sur la « puissance immatérielle » de la forme. Qu'est-ce en effet que la forme dans sa pureté de forme, sinon la limitation immédiate de l'*esse*, la contraction de l'*acte* comme tel ? En vertu du principe de la virtualité infinie de l'acte, l'écart entre la limitation formelle et la plénitude absolue de l'*esse*, entre le degré et le maximum, doit mesurer, dans la forme ou l'essence finie, la portée d'un élan intérieur, d'une aspiration à se dépasser infinement. Or, pour la

forme immatérielle, parfaite déjà comme forme naturelle, il n'y a qu'une seule manière de se dépasser et de tendre vers la perfection de l'être : la manière « objective », par enrichissement intentionnel, par captation d'intelligibles. La finalité humaine, à son plan supérieur, ne porte donc plus sur des perfections « naturelles » à acquérir, mais sur des perfections intelligibles ; l'agent spirituel ne pouvant, sans contradiction, poursuivre en lui-même d'autre but que la possession spéculative, la fin dernière de la volonté se révèle identique, non parallèle, à celle de l'intelligence. Et même saint Thomas ne proclame-t-il pas que la finalité entière de la création est ordonnée au bien spéculatif, à la *vérité* : « Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi » (*Contra Gentes*, I. 1) ? Gonflant tous les désirs et éclatant dans toutes les actions, la « tendance » qui est l'âme dynamique de l'univers, entraîne toutes choses vers la seule fin totalement digne de ce nom : la perfection de l'ordre intelligible.

La finalité active de l'intelligence est donc, le plus sérieusement du monde, une finalité. Et néanmoins le terme où fait tendre cette finalité est, tout aussi strictement, un état spéculatif.

Scrutons de plus près la fin dernière de l'intelligence. Cette fin, c'est le « vrai », dit saint Thomas : non pas seulement la rectitude formelle de chaque équation établie entre l'intellect et un objet, mais la plénitude du vrai envisagé dans son contenu ; en d'autres termes : l'être possédé intelligiblement avec toute l'ampleur et toute la perfection possibles. Cette fin dernière saturante porte nécessairement le caractère d'une « intuition intellectuelle de l'être » [1]). L'intelligence, en obtenant son intuition suprême, rejoindrait, note encore saint Thomas, le principe

1) Que cette intuition soit objet de « désir naturel », cela prouve seulement qu'elle est possible en soi, non qu'elle doive être réalisée, ni même qu'elle soit prochainement réalisable.

transcendant qui la meut à toutes ses opérations partielles et successives : « Manifestum est quod ultima beatitudo, sive felicitas hominis consistit in sua nobilissima operatione, quae est intelligere, cujus ultimam perfectionem oportet esse per hoc quod intellectus noster *suo activo principio conjungitur* » (*Qu. disp. De Anima.*, art. 5, corp.).

Ampleur singulière de la finalité intellectuelle. La loi même de son exercice imparfait nous impose de reconnaître, à l'origine de cette finalité active, un principe premier dont la puissance motrice ne saurait être moindre que celle de l'*esse* tout court. Et c'est encore l'*esse*, l'actualité pure, l'absolu totalement « en soi », que l'intelligence poursuit comme un idéal souverainement réel, comme un bien qu'elle veut embrasser dans une intuition immédiate. Possession intentionnelle, certes, non physique, mais dans laquelle l'idée d'être, appuyée sur un désir insatiable, atteindrait un point de perfection où elle deviendrait indiscernable de la réalité de l'être.

Ainsi donc, à l'origine et au terme de l'amour inné qui soutient en nous le déroulement des étapes de la connaissance, se détache en perspective quelque chose qui est, par excellence, le « Réel en soi ».

Or, tout vouloir particulier est inspiré par le vouloir naturel de la fin dernière. Aucune démarche de notre intelligence, et par conséquent aucune assimilation intellectuelle, n'est donc possible qu'en vertu du besoin profond dont le terme saturant serait l'intuition du Réel absolu. La réception de la *species impressa* dans l'intellect-possible prend ainsi la signification nécessaire d'une anticipation partielle de la possession intuitive finale. En d'autres termes, il faut que la réception de la *species* participe à ce qui fait, pour le sujet intellectif, la valeur attirante de l'intuition de l'être. Or, cette participation serait nulle si la *species* n'était pas, en quelque manière, une manifestation de l'être réel, si elle ne livrait pas (aussi imparfaitement que l'on voudra) *de l'être*. Il y aurait alors, en effet,

disproportion totale entre une fin secondaire (subordonnée) et la fin dernière : la réception de la *species* serait une impossibilité métaphysique. Toute l'activité appréhensive de l'intelligence s'exerce, dès son début, sous le signe du *verum*, c'est-à-dire en fonction de l'être en soi.

Mais évidemment, les actes particuliers de l'intelligence ne réalisent qu'une saisie imparfaite de l'être. Imparfaite en quel sens ? Selon l'extension d'abord, puisque les actes partiels de l'intelligence représentent les êtres, non pas comme êtres simplement, mais toujours comme *tels* ou *tels* êtres, sans épuiser jamais, par la somme de leurs diversités, la capacité formelle de la pensée. Absolument comme des « termes inférieurs », subsumés sous un universel, sont débordés, quelle que soit leur multitude, par l'infinie capacité logique de ce dernier. Imparfaites encore les saisies particulières de l'être envisagées, non plus au point de vue de leur diversité formelle, mais dans la ligne intensive de l'être comme être : tout ce que l'intelligence appréhende en deçà de son intuition dernière est nécessairement mesuré sur un *maximum* implicitement voulu, qui n'est autre que la plénitude actuelle de l'*esse* ; toute détermination finie doit être assimilée comme *degré intensif* d'être. Nous utiliserons tout à l'heure cette constatation.

Mais allons plus loin. Ce n'est point assez d'avoir reconnu *que* le dynamisme intellectuel — étant appétit de vérité et ne pouvant être autre chose — entraîne, par nécessité métaphysique, l'objectivation des formes qu'il assimile. Nous voudrions pénétrer le *comment*, c'est-à-dire la possibilité prochaine, de cet effet démontré nécessaire.

Suffira-t-il d'en appeler à la relativité essentielle de la *species ?* Nous voulons bien : à condition qu'il s'agisse vraiment de la *species* définie par saint Thomas, et non d'une vague entité, flottante entre sujet et objet. La *species* — on l'a rappelé plus haut — ne devient *species*, intention-

nelle, intelligible en acte, que dans l'immanence même du sujet intellectif. Si elle emprunte son contenu formel à un objet extérieur, présenté à l'entendement par l'imagination constructive, elle tient au contraire son intelligibilité de sa participation au mode d'être immatériel de l'intelligence [1]). Et son « actualité intelligible » lui vaut précisément d'être devenue, en dépit de son origine matérielle, une « idée-ressemblance », significative d'objet. S'il en est ainsi, les deux problèmes suivants doivent coïncider :

1. Comment des déterminations extrinsèques, présentées à l'entendement, y revêtent-elles une signification objective ?

2. Comment la *species* devint-elle *species ?*

Pour qu'une détermination formelle, introduite dans un sujet connaissant, s'y révèle signe d'un objet, deux conditions sont requises : *a*) qu'elle soit porteur d'une relation qui l'oppose au sujet ; *b*) qu'elle soit connaissable selon cette relation.

Comment pourrait être réalisée la première condition ?

Une forme adventice, simplement inhérente à un sujet (comme une forme à une matière, ou comme un accident à une substance) est, *sous ce rapport*, quelque chose du sujet, loin de s'opposer à lui. Mais un sujet immatériel reçoit les formes étrangères dans sa substance selon l'actualité dernière de son *esse naturale :* devant cet *esse* subjectif, par lequel en tant qu'immanentes elles subsistent, les formes assimilées ne laissent pas de conserver une certaine indépendance : tout juste la mesure d'indépendance qui les empêche de se confondre avec la perfection « naturelle » du sujet. Est-ce suffisant pour les disjoindre du sujet autant que l'exige le rapport d'objectivation (le *verum*) ? Non,

1) Dans l'objet sensible, et dans le « phantasme » qui le représente, l'intelligible n'existe qu' « en puissance », c'est-à-dire, en rigueur, n'existe pas : la matière éteint l'intelligible.

certes : l'objectivation n'oppose pas le sujet à la *species* comme à une sorte d'entité formelle absolue, mais oppose le sujet à l'*objet* selon une détermination formelle *commune* (exprimée dans la *species*).

La question change complètement d'aspect dès que l'on remarque — n'est-ce point, d'ailleurs, évident ? — que l'inhérence formelle dont nous parlions est essentiellement dynamique : l'état respectif de la forme et du sujet répond ici à une action continuée du sujet sur la forme. Un sujet immatériel ne reçoit que ce qu'il poursuit et ne subit que ce qu'il retient activement : sa passivité est spontanéité ; sa puissance acquisitive est tendance ; son repos dans l'objet est emprise permanente sur l'objet.

Réintégrée dans le point de vue total dont elle n'est qu'une tranche abstraite, l'inhérence statique de la *species* à l'intellect redevient l'insertion d'une forme adventice dans le dynamisme naturel, dans la finalité active de l'intelligence.

En quoi consiste cette finalité active, purement intentionnelle, ordonnée à la possession intuitive de l'être, on le sait. La forme étrangère, captée par le dynamisme intellectuel, revêtira les propriétés remarquables que revendique tout élément formel inséré dans un devenir : dans l'unité indivise de l'assimilation, elle sera tout ensemble fin partielle d'un désir antécédent, forme actuellement possédée, possession dépassée par le surcroît du désir. Trois moments inséparables, qui prennent, au sein d'un devenir *intellectuel*, une signification spéciale dont il faut tenir compte.

1. Au moment initial, la forme étrangère est accueillie dans l'intelligence comme une réponse *effective* au désir radical de posséder intuitivement l'être en soi, et par conséquent comme une anticipation imparfaite de cette possession. Terme de désir, réponse à un besoin, elle s'oppose au sujet dans la mesure où une fin, à l'instant précis où elle est atteinte, se distingue encore de l'activité qui la

conquiert. Et comme elle ne peut avoir cette valeur de fin que par son rapport intrinsèque à l'être en soi, fin dernière du sujet intellectif, elle porte en elle, dès sa rencontre avec le sujet, une relation nécessaire à l'absolu de l'être.

2. Au second moment, celui de l'assimilation déjà effectuée (« in facto esse »), le sujet, non seulement soutient la forme comme la substance supporte l'accident, mais il la possède activement en vertu de la tendance même qui, au moment précédent, le portait vers elle. Si par impossible, le processus de l'assimilation formelle pouvait être arrêté à ce second temps, — ce qui correspondrait à la fiction d'une connaissance statique, — il présenterait l'apparence trompeuse d'un équilibre entre le sujet et la *species*. En réalité, alors même, l'équilibre de surface masquerait un déséquilibre profond des forces en jeu. Pour un observateur qui pénétrerait les essences, le sujet, devant la forme assimilée, apparaîtrait, non comme un vouloir contingent et particulier, satisfait de cette forme pour elle-même, mais comme un vouloir absolu et universel de posséder intentionnellement, par cette forme, l'être tel qu'il est en soi. Et la forme assimilée apparaîtrait, de son côté, avec des caractères ontologiques proportionnés au vouloir profond dont elle apaise partiellement l'exigence.

3. Le second moment en amorce donc nécessairement un troisième. La tendance assimilatrice de l'intelligence ne peut s'emparer d'une forme exprimant partiellement l'être en soi, sans déborder infiniment, du même coup, et cette forme en tant que forme particulière, et le degré intensif de réalité signifié par elle. C'est-à-dire que la forme assimilée, point d'attache d'un désir ultérieur porté jusqu'à l'absolu, non seulement se pose comme limitée par une possibilité sans fin d'autres formes encore assimilables, mais surtout, dans son propre cadre formel, ouvre une perspective inépuisable d'approfondissements nouveaux de l'être même qu'elle nous découvre sans le livrer jamais tout

entier [1]). Elle se projette ainsi en avant d'elle-même, comme la forme distinctive d'un terme permanent d'actions possibles, ou, si l'on veut, comme un objet postulé *sub ratione transcendentali boni*. On voudra bien remarquer que ce troisième moment n'est que l'épanouissement des conditions dynamiques déjà en exercice au premier moment de l'assimilation (où elles créaient, dans le sujet, une relation définie à l'objet). De ces deux phases, l'une explicite l'autre. Leur continuité profonde dénonce, dans la « ratio transcendentalis boni », ou dans la « valeur », non une pure extension synthétique de l'objet intelligible, mais une condition originaire, une propriété intrinsèque et « constitutive » de cet objet. Les tendances élicites et la volonté peuvent ainsi, dans la mesure où elles proclament la bonté essentielle de l'objet représenté, nous servir de réactif pour apprécier les conditions dynamiques qui présidèrent à sa formation en nous. Il est superflu de souligner les conséquences épistémologiques de cette remarque. Mais ne quittons pas le terrain métaphysique.

En résumé : nous venons de constater que c'est bien le dynamisme du sujet intellectif qui pose les conditions métaphysiques prochaines de la disjonction entre sujet et objet, selon une ligne de partage qui épouse le contour de la *species*. Corrélativement, il est non moins nécessaire que la *species*, engagée dans ce dynamisme objectivant, présente elle-même un mode d'être qui permette, ou, pour mieux dire, qui appelle sa référence à l'objet.

Une seconde condition de l'objectivation sollicite encore notre examen. La relation de conformité objective, ou la « vérité », existant dans le sujet « sicut in re quadam », est-elle par lui *connaissable ?* Nous devions expliquer, en effet, comment l'objet devient objet dans et pour la *conscience*.

1) A-t-on jamais fini, en effet, de rapporter un être particulier à l'absolu de l'être ? Il faudrait franchir l'infini pour achever de connaître une essence finie.

Si l'âme humaine était un pur esprit, capable de pénétrer d'un regard direct sa propre essence et celle de ses accidents, le problème de la connaissance objective apparaîtrait sans doute fort simplifié : l'intellect se saurait immédiatement « nature connaissante »; essentiellement orientée à l'objet [1]) ; et il lirait pareillement, dans le mode d'être de la *species* qui l'informe, une essentielle affinité à l'objet.

Mais pour une intelligence discursive, les relations essentielles ne sont pas directement connaissables ; l'essence du sujet ne se révèle, à la réflexion, qu'à travers un « acte dernier », un « operari » ; l'essence ou le mode d'être des qualités inhérentes au sujet, telle la *species*, ne peut transparaître non plus que dans les caractères formels de l'*operari* subjectif [2]). *Nihil est cognoscibile nisi in quantum est actu.* Aussi bien, la « vérité logique », puisqu'elle est identiquement la « vérité ontologique » du sujet discursif actué par la *species*, n'offre de cognoscibilité prochaine que dans la mesure exacte où affleure à la conscience l'acte second, l'*operari*, par lequel est édifié, dans le sujet, le rapport de « vérité logique ».

Cet *operari* n'est autre que le devenir actif dont nous avons analysé, au point de vue de leur fonction objectivante, les trois moments solidaires. Un seul point reste donc à trancher : le devenir intellectuel nous est-il immédiatement connaissable dans ses trois moments typiques, comme *mouvement* (au sens dynamique d'une activité qui s'éploie); ou bien nous est-il seulement connaissable comme *succes-*

1) « Determinabilis per alteram [ut alteram] » (CAJETAN, *In S. th.*, I, 56, 2). « Naturae cognoscibiles possunt duplicitet considerari, scil. ut *cognoscibiles* praecise, et ut *cognoscentes* cognitae » *(Ibid.)*.

2) En fût-il autrement, on comprendrait mal que l'intelligence humaine n'ait d'usage objectif de ses *species* que par le concours actuel de la sensibilité, « per conversionem ad phantasmata ». Si nous pénétrions directement la relativité essentielle des *species* accumulées dans notre mémoire, nous devrions posséder, sans nul recours à l'imagination, la conscience permanente des « quiddités » universelles qu'elles signifient objectivement.

sion brute de formes ? Nous admettrons (sans avoir ici l'espace de le montrer, mais cette thèse n'est guère contestée par les scolastiques) que notre activité spirituelle, passant de l'acte premier à l'acte second, est comme telle l'objet d'une expérience interne immédiate : notre esprit a réellement conscience de sa propre tension exercée, il a conscience de soi comme d'une tendance conquérante.

Partant de là, il ne semble plus impossible de comprendre le mécanisme de la connaissance objective. Il se résout en la conscience, au moins confuse, de la série d'attitudes actives qu'échelonnent les trois moments du processus assimilateur.

Au moment où le phantasme prête sa forme à l'abstraction active de l'intellect-agent, cette forme, dégagée de sa concrétion matérielle, est abordée par l'intelligence comme une fin est abordée par une tendance. Notons les attitudes révélatrices qui vont se profiler sous le regard intérieur du sujet.

Si l'intelligence (intellect-possible), au lieu d'accueillir activement le produit formel de l'abstraction, l'absorbait passivement à la façon dont une matière absorbe une forme, aucun éclair de conscience ne pourrait jaillir : ni conscience du sujet, ni conscience de la forme, ni conscience de l'objet. Si au contraire l'intelligence accueille activement le donné formel qui lui est offert, elle le rencontre et l'embrasse, bon gré mal gré, comme une fin prochaine. Qu'est-ce à dire : une *forme* accueillie nécessairement comme une *fin* ? Elle est donc objet d'appétition naturelle. Mais un appétit naturel, tendance ontologique, peut-il se prendre à la chimère que serait une forme dissociée de tout « en soi » ? Une forme non subsistante — c'est le cas dont nous traitons — est-elle jamais voulue en elle-même comme fin ? A parler exactement, on ne veut pas plus une forme (qui est un *quo* et non un *quod*) qu'on ne veut une abstraction pure : ce qui est voulu, ce qui est proprement un bien et le terme final d'une activité, c'est

forcément, ou l'agent lui-même comme acquéreur de la forme (fin subjective), ou un objet orné de cette forme et aimé pour elle (fin objective). De toute façon, la condition entitative d'une fin implique donc l'absolu d'un « en soi » ; et c'est pourquoi la fin, à la différence de la forme, ne tolère pas d'être pensée comme phénomène. Les fins — s'il y en a — sont nouménales. Nous avons ici les philosophes critiques pour alliés.

Par conséquent, si la forme assimilée est abordée comme fin, elle est abordée comme forme d'un « en soi ». Quel « en soi » ? Objectif, il le faut bien : au temps initial du *fieri* assimilateur, la tendance qui entre en exercice sur une forme non encore possédée, garde le caractère d'un désir de possession, et ne peut donc se distinguer de l'amour inné qui oriente l'intelligence vers un réel en soi, opposé à l'activité intellectuelle.

Marquons, à cet endroit, un premier point d'appui pour la conscience du terme extérieur du « verum ».

L'attitude primitive de l'intelligence, dans l'assimilation, est déjà, si l'on peut dire, objective *rétrospectivement*, et pour autant que le mouvement qui s'effectue soude le passé au présent. Mais aussitôt cette attitude objective devient, par rapport à la forme captée, « subjectivante » : l'intelligence se pare de son butin ; et elle peut, au moins obscurément (*exercite*), rapporter à elle-même, comme à un soutien actif, à un « en soi » possédant, la richesse acquise. Marquons, cette fois, un point d'appui pour la cognoscibilité du terme subjectif du rapport de vérité. L'intelligence se connaît « secundum aliquid sibi proprium ».

A ce moment, la *species* est constituée. Dès à présent, son identité formelle se partage entre l'objet et le sujet : elle est traitée en objet dans l'acte même qui la fait immanente au sujet.

Suivons enfin vers l'aval le mouvement assimilateur. Le désir profond qui le traverse dépasse la forme assimilée : celle-ci, possession formelle d'être, n'en est toutefois qu'une

possession limitée sous le double aspect extensif et intensif. D'où, aussitôt, dans le repos même de la possession, le sentiment sourd d'une contrainte et d'un surcroît attendu — surcroît que vont détailler indéfiniment, sans l'épuiser, des assimilations nouvelles. Abstraction faite de ces révélations objectives ultérieures, et en demeurant au sein de l'acte d'assimilation où le présent amorce l'avenir, nous surprenons de nouveau le sujet dans l'attitude objectivante, mais cette fois *prospectivement*, si l'on peut s'exprimer ainsi, et devant un horizon élargi. Par delà la forme dont il est revêtu, il aspire à d'autres formes ; en elle et par elle, il réclame un approfondissement, une saisie plus prochaine de l'être réel. Confrontée à l'appétit de nature qui l'avait fait assimiler, et qui la surmonte à présent par le désir, la forme immanente, forme finie, devient, pour le sujet, la limite ou le seuil, incessamment reculés, d'un univers de possibilités formelles ; d'autre part, en tant que forme expressive d'être, mais incapable de traduire en nous toute la perfection intensive du fragment de réalité qu'elle désigne (tout « en soi » n'est-il pas inépuisable ?), elle devient et demeure pour nous le don anticipé, le signalement formel, le dessin quidditatif d'un au-delà toujours désirable, et par conséquent distinct du sujet, — puisqu'un sujet n'achève pas de posséder ce qu'il ne cesse de désirer.

Nous pouvons conclure : Connaître *objectivement*, c'est prendre, à l'égard d'un contenu de conscience, les attitudes ci-dessus décrites ; connaître *l'objectivité* de la connaissance, c'est avoir conscience de ces attitudes pour autant qu'elles expriment un rapport défini de sujet et d'objet. Chez un sujet spirituel, qui se connaît dans ses opérations, la connaissance objective est toujours à quelque degré, au moins confusément, une connaissance réfléchie du mode même d'objectivité, c'est-à-dire de la « vérité logique ».

Les trois moments — appelons-les rétrospectif, actuel et prospectif — que nous avons distingués dans chaque tranche indivise du devenir assimilateur, font corps avec la

species, qui n'est *species* que par correspondance à leur dynamisme. En fait, la conscience actuelle que nous prenons de la *species*, selon les implications dynamiques qui la rapportent à l'objet, se cliche, pour ainsi dire, dans le « verbe mental », lequel est, formellement ou équivalemment, jugement. Le verbe présente toujours un contenu formel, celui de la *species*, sous une structure complexe (« definitio » ou « compositio et divisio », « enuntiatio »), qui atteste un dynamisme objectivant, celui du sujet assimilateur. Qu'est-ce, en effet, que l'affirmation — soutien virtuel de la « définition » et couronnement de l'« énonciation », ces deux modes structuraux du « verbe », — sinon la conscience de la « position absolue » (c'est-à-dire de la référence à l'intelligible parfait) impliquée dans toute saisie intentionnelle de formes étrangères ?

On s'explique dès lors les propriétés, peu conciliables en apparence, attribuées par les thomistes au verbe mental : « locution interne », il est lui-même objectivement présent à l'esprit, et cependant, il n'offusque en rien l'objet extérieur qu'il signifie : il en est le « signe formel » immédiat (*quo* ou *in quo*). De lui à l'objet, aucune inférence n'est requise, Ce paradoxe, qui déconcerte beaucoup de modernes, dissimule une vérité élémentaire et profonde : aucun problème ne se pose concernant le passage du verbe mental (ou de la représentation consciente) à l'objet connu, parce que, dès qu'il y a verbe mental, et pour la même cause, il y a objet connu : de passage, point.

Evidemment, cette volatilisation d'un faux problème suppose démontré que la signification objective possédée par le verbe mental ne lui soit point ajoutée en vertu de quelque opération secondaire de l'intelligence, mais, au contraire, naisse avec lui et jaillisse de sa loi constitutive. On voit aisément que l'interprétation dynamique proposée plus haut satisfait à cette condition [1]). Nous croyons même qu'elle seule peut y satisfaire.

1) La « cognoscibilité prochaine » de la vérité logique, pour le sujet, rend

Conclusion générale

Si l'objet de cette rapide étude était moins sévèrement circonscrit, nous nous attarderions aux applications étendues dont le principe du dynamisme intellectuel paraît susceptible en épistémologie, en méthodologie métaphysique et en philosophie comparée. Nous songeons surtout à quelques problèmes capitaux comme l'analogie de l'*ens* ou la possibilité d'une démonstration analytique de l'Être transcendant, ou encore à des réajustements que l'état des philosophies modernes rendrait bien opportuns, comme le balisage d'une passe sûre entre le semi-empirisme et le dogmatisme ontologiste, la réinsertion de la raison pratique dans la raison théorique, etc. Mais ces thèmes immenses ne tiennent point dans une écale de noix. Il faut nous borner.

Une dernière remarque achèvera de dépouiller ces pages — et le Cahier V, auquel elles font écho — de toute fausse apparence d'originalité.

Nous avons rejeté catégoriquement une conception exclusivement statique et formelle du rôle objectivant de la *species*. Mais nous n'avons pas, pour autant, immolé au dynamisme toute propriété objectivante d'ordre formel.

Nous admettions parfaitement qu'un sujet capable de connaître intuitivement sa propre essence et celle de ses

compte de la connaissance objective *dans toute la mesure où celle-ci intéresse l'épistémologie*. Notre but n'exigeait pas davantage. Un autre problème reste ouvert, qui est plutôt du ressort de la psychologie empirique : pourquoi — bien que le sujet et l'objet soient également connaissables dans le rapport même de vérité logique, et soient affirmés tous deux dans la forme même du jugement, — pourquoi l'objet seul accapare-t-il d'abord l'attention, laissant le sujet dans la pénombre ? Ou bien : pourquoi le rapport de vérité logique, bien que « connaissable en acte », n'est-il qu'*implicitement connu* dans le jugement direct ? La réponse à cette question dépendrait d'une théorie psychologique de l'attention. Cette théorie, que nous ne pouvons esquisser ici, devrait elle-même s'appuyer à des considérations de finalité dynamique, prolongeant celles qui furent exposées plus haut.

species, y verrait une relation définie à des « objets en soi ». Entre les essences comme essences règnent, dit saint Thomas, l'« affinité » et l'« ordre ». Connaître, par l'intérieur, une monade, n'est-ce point (en cela Leibniz avait raison) connaître, sous l'angle particulier de celle-ci, toutes les autres ? Et ce mode « angélique » de connaissance se traduirait assurément mieux, selon nos catégories humaines, dans le langage « clair et distinct » de la « forme » que dans l'idiome laborieux de la « tendance ». Si nous prétendions décrire des intelligences intuitives, l'appel à la finalité dynamique, pour expliquer en elles l'objet, paraîtrait au moins superflu.

Mais les intelligences discursives seraient-elles imparfaites à ce point, qu'elles auraient perdu jusqu'au soupçon de la relation formelle des essences ? Un fil invisible relie notre essence et celle de la *species* avec les essences des choses : serait-il, pour notre conscience, comme s'il n'était pas ? Nous croyons, au contraire, que le lien transcendantal des essences, non seulement commande ontologiquement tous les aspects relatifs de notre vie intentionnelle, mais de plus, dans l'exercice conscient de cette vie supérieure, se révèle partout indirectement. Au dernier échelon de la hiérarchie des intelligences, le dynamisme de l'entendement, loin de remplacer par des alliances arbitraires avec un monde extérieur contingent la solidarité formelle des essences, procède d'elle et se règle sur elle ; il la manifeste — imparfaitement, sans doute — chaque fois que, dans son exercice concret, il fait surgir devant notre conscience réfléchie, des connaturalités et des réciprocités entre le moi et le non-moi. Ce qui reste à l'esprit humain de l'intuitivité formelle des purs esprits s'est réfugié dans les conditions *formelles* qui régissent à priori, « per modum naturae », le dynamisme de nos facultés cognitives [1]) : telle est, nous

1) « La relativité objective, ou l'orientation objective de l'à priori psychologique [c'est-à-dire du dynamisme des puissances passives, informées par une

semble-t-il, la raison secrète, sinon l'explication prochaine, du mode *objectif* de connaissances où n'intervient plus d'intuition intellectuelle proprement dite.

J. Maréchal, S. J.

species] a toujours, même chez les connaissants matériels, sa racine ontologique dernière dans l'ordre transcendantal qui relie et oppose *les essences*. Cet ordre, il est vrai, peut se trahir, dans la connaissance, de diverses manières : *ou bien* il est plus ou moins distinctement perçu dans l'intuition même qu'aurait le connaissant de sa propre essence, selon l'ordination naturelle de celle-ci à toutes les autres : dans ce cas, l'à priori est, pour le sujet qui l'exerce, « cognoscibile » autant que « cognoscitivum » (cas des purs esprits) ; — *ou bien*, chez les sujets dépourvus d'intuition essentielle, cet ordre ne se manifeste plus que dans la fonction exercée par les puissances, celles-ci traduisant, dans leur jeu même, la relativité de l'essence du sujet aux autres essences, ou, si l'on veut, la « déterminabilité » immatérielle [Cajetan] propre à la forme du sujet en tant que forme (cas de la connaissance discursive, et même, jusqu'à un certain point, de la connaissance sensible). » *(Le point de départ de la Métaphysique,* cahier V, p. 107, note 3).

VI

LA PHILOSOPHIE DE M. SCHELER

SON ANALYSE DE LA SYMPATHIE ET DE L'AMOUR

Parmi les philosophes dont l'influence se fait le plus sentir en Allemagne à l'heure actuelle, nous avons déjà eu l'occasion de signaler M. Max Scheler [1]). Il serait intéressant de présenter aux lecteurs de la *Revue* un exposé d'ensemble de cette doctrine qui embrasse la morale, la religion, aussi bien que l'âme et le monde. Notre but, pour l'instant, est plus modeste. Nous croyons faire œuvre utile en donnant, à la suite de l'auteur, un aperçu de ses idées sur le sentiment de la sympathie et de l'amour. En fait c'est une introduction à toute sa philosophie que l'auteur a publiée d'abord en 1913 et qu'il a reprise dix ans plus tard non sans l'enrichir de nouveaux développements [2]). Cette œuvre, la première après son adhésion à l'école phénoménologique, est une analyse de cet amour personnel où le R. P. Przywara voit à juste titre la base de la philosophie religieuse, morale et métaphysique de

1) Cf. *Bulletin d'épistémologie, Revue néo-scolastique de philosophie,* XXVII, (1925), pp. 96-102.

2) *Wesen und Formen der Sympathie, der « Phänomenologie der Sympathiegefühle » 2. vermehrte und durchgesehene Auflage,* Bonn, Friedrich Cohen, 1923. In-8°, XVI-312 pp. Cette nouvelle édition se présente comme le premier volume d'un ouvrage d'ensemble intitulé : *Die Sinngesetze des emotionalen Lebens.* Nous remercions l'éditeur de l'avoir obligeamment mis à notre disposition.

M. Scheler[1]). Pour celui-ci, l'homme est essentiellement une personne, individuelle par elle-même, qui entre directement en contact avec d'autres personnes, et surtout avec la plus haute et la plus parfaite de toutes, Dieu. C'est par l'amour que s'établit ce contact ; le monde entier est une hiérarchie spirituelle dont les points saillants sont les personnes vivantes. Cette conception se tient étroitement dans l'esprit de M. Scheler et dès cette première esquisse, elle se révèle nettement.

En des sections d'inégale étendue, l'auteur étudie successivement la sympathie, l'amour et la haine et enfin la connaissance du « moi » étranger. Nous le suivrons dans ces développements.

La méthode suivie par M. Scheler, ici comme ailleurs, c'est la phénoménologie, c'est-à-dire une description rigoureuse de l'objet présent à la conscience, qui vise à en dégager l'essence. On ne cherche pas une explication causale, le conditionnement réciproque de phénomènes psychologiques ou psychophysiologiques ; on ne se livre pas à une étude génétique plus ou moins vraisemblable d'un sentiment considéré dans l'individu ou dans la race. On veut saisir la vraie notion, les particularités caractéristiques de l'objet, tel qu'il se révèle à la conscience, sans le déformer par des théories arbitraires. Cela ne veut point dire qu'il n'y faut pas de raisonnement ni de recherches ; mais ce raisonnement ne sera pas proprement inductif ; il n'aura point pour but d'établir une loi naturelle ; il se contentera d'aider à mieux voir l'objet, d'écarter les identifications hâtives, les théories complaisantes qui font rentrer les faits les uns dans les autres. Il ne faut qu'aider le regard abstractif naturel de l'esprit ; l'objet ainsi dégagé on pourra voir — et M. Scheler ne s'en prive pas — si,

1) Cf. E. Przywara, S. J., *Religionsbegründung, Max Scheler — J. H. Newman*, Freiburg i. B., Herder, 1923, K. III, surtout pp. 41 ss., et passim.

par les présupposés ontologiques qu'il inclut, il n'impose pas certaines thèses métaphysiques.

Que faut-il entendre par sympathie ? Au sens propre, c'est l'acte bien déterminé par lequel je fais mien le sentiment d'autrui, tout en me rendant compte qu'il est sien. Il ne suffit pas de concevoir ce sentiment ni de le reproduire par imitation réfléchie, bien que ces deux formes de participation puissent se trouver unies à la sympathie ; par celle-ci je vis directement le sentiment d'autrui, je m'associe à lui tout en restant distinct de lui, aussi simplement que je lis son émotion dans l'expression de son visage.

La sympathie *(Mitge ühl)* est donc un phénomène bien déterminé ; qu'on partage la peine ou la joie, qu'on exerce la compassion ou qu'on se réjouisse avec un autre, toujours deux caractéristiques sont données : le sentiment est directement vécu, éprouvé avec l'autre, et cette union respecte et suppose la dualité des personnes. Ce n'est donc pas une « contamination » *(Ansteckung)* qui nous entraîne obscurément, physiquement pour ainsi dire, comme dans les mouvements des masses. Ce n'est pas davantage le sentiment de l'unité (*Einsfühlung*) par lequel je vis dans un autre en m'identifiant à lui ; ainsi fait le primitif par rapport aux êtres et aux forces de l'univers ; ainsi encore l'adepte des mystères antiques. Ce sentiment d'unité se trouve encore chez l'hypnotisé, chez l'animal fasciné, par rapport à l'être qui les séduit, chez la mère et l'enfant par rapport l'un à l'autre, chez l'enfant encore par rapport à son jeu. Ce sont des cas de ce genre que Bergson et les vitalistes envisagent de préférence quand ils parlent de connaissance intuitive, par sympathie. Ils sont nettement distincts des cas de sympathie proprement dite. Ce sont des faits d'ordre inférieur ; ils appartiennent à la zone intermédiaire de la nature humaine, à la conscience vitale et cosmique, au centre de la vie corporelle, non de la personnalité ; et c'est ce qui fait leur valeur particulière pour la connaissance de la vie.

La domaine propre de la sympathie est, au contraire, la vie de l'esprit. Le plus haut degré de cette union spirituelle consiste à éprouver à deux le « même » sentiment ; ainsi la douleur d'un père et d'une mère devant le cadavre d'un enfant aimé ; la douleur de l'un ne détermine pas causalement celle de l'autre, mais tous deux ont ensemble un sentiment unique, fruit de leur amour réciproque. Un second degré est celui où la douleur ou la joie de l'un a pour objet immédiat celle de l'autre ; elle n'est pas simplement provoquée par elle, elle y tend, elle la regarde directement [4]).

Puisque la sympathie fait éprouver le sentiment de l'autre « en tant qu'autre » *(als des anderen)*, il faut se garder de l'identifier avec les phénomènes qui impliquent un retour sur soi-même ou de l'expliquer par un mécanisme de ce genre. Sympathiser avec quelqu'un, ce n'est pas se mettre par la pensée dans la même situation que lui et reproduire des sentiments imaginés ou rappelés d'après une expérience personnelle antérieure. Une telle attitude est au fond égoïste, ce n'est qu'une apparence de sympathie. La sympathie vraie fait dépasser les limites de l'expérience personnelle et du moi ; elle nous transporte dans l'autre, sans abolir le moi. Ce n'est que dans le domaine inférieur de le sensation que nous avons besoin de notre expérience passée ou présente pour comprendre et partager celle d'autrui. Le propre de l'esprit, de la personnalité, c'est précisément de faire tomber les barrières matérielles et de faire communiquer avec d'autres personnalités : même leurs émotions vitales, quoique d'ordre inférieur peuvent être connues par là, parce qu'elles sont générales.

4) « Alles Mitgefühl enthält die *Intention* des Fühlens von Leid und Freude am Erlebnis des Andern. Das Mitgefühl ist selbst als « *Fühlen* » — nicht erst vermöge des « Urteils » oder der Vorstellung, « dass der Andere das Leid fühle » — darauf « gerichtet »; nicht nur *angesichts* des fremden Leides tritt es ein ; sondern es « meint » auch das fremde Leid und meint es *als* fühlende Funktion selbst ». *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 19.

De même, sont insuffisantes toutes les théories métaphysiques qui considèrent la sympathie comme une manifestation de l'unité foncière des choses. Malgré des détails judicieusement observés, les philosophies de l'identité, qu'il s'agisse de Hegel, de Schelling, de Hartmann ou de Bergson, méconnaissent la dualité nécessaire du sentiment partagé. Le monisme suppose toujours, au fond, un égoïsme agrandi, tandis que la sympathie montre à l'évidence que le moi n'est pas seul, qu'il communique avec d'autres esprits. Au lieu de s'estimer par-dessus tout et de s'opposer au reste de l'univers, elle nous fait saisir la solidarité de toutes les personnes et leur commun rapport à la personnalité suprême de Dieu. Quel que soit le fait qui détermine l'avènement de ce sentiment, cette vision est impliquée dans l'attitude sympathique. Celle-ci ne permet donc pas de sacrifier la personne à un être abstrait et métaphysique. Les raisons du cœur, tout à fait valables, imposent de rejeter le panthéisme et conduisent nécessairement à quelque forme de théisme ou tout au plus de panenthéisme. Il en est de même de l'amour : loin de s'identifier avec le phénomène de l'absorption, du sentiment de l'identité *(Einsfühlung)*, et de favoriser une conception moniste de l'univers, il implique la spontanéité de la personne qui franchit les bornes du moi égoïste.

D'une manière générale, avons-nous dit, ce sentiment de l'unité n'atteint pas les sphères supérieures de la pensée, mais le domaine de la vie organique ; aussi cette conception se développe-t-elle dans les civilisations naturistes, là où, comme dans l'Inde, l'homme se sent intensément être une partie de l'univers animé d'une vie ample et profonde. C'est là aussi que règne une morale fondée sur cette unité. Au contraire, la conception juive, celle des Grecs et des Romains, avec des nuances, distinguent toutes nettement la réalité spirituelle de l'homme d'avec l'univers matériel ; mais la conception grecque reprise par la scolastique, souligne l'ordre hiérarchique des êtres, même matériels.

Ces idées restent dominantes dans le Christianisme ; M. Scheler croit trouver dans des dogmes comme celui de l'Eucharistie et celui de l'incorporation au Christ, des traces du sentiment de l'unité ; mais ici ce sentiment est fondé sur l'amour spirituel de la personne. Tandis que la scolastique s'est attachée à la notion grecque, aristotélicienne, et que le protestantisme a accentué la séparation entre l'esprit et la matière, saint François d'Assise a vécu dans une véritable fraternité avec toutes les créatures. Sans faire de théories, mais par sa vie il a opéré une synthèse unique de l'amour du Christ et de celui de la nature. Ç'a été l'originalité profonde de son existence.

Du reste, si la sympathie diffère du sentiment de l'unité, elle n'est pas sans relations avec lui. Ce dernier fonde (logiquement) l'identité de sentiments *(Nachfühlung)*, et celle-ci la sympathie ; la sympathie fonde l'amour de l'humanité; enfin celui-ci fonde l'amour spirituel, supraterrestre, « acosmistique » dégagé de la matière ; car on ne peut aimer le prochain, quel qu'il soit, comme personnalité et pour Dieu, que si l'on a reconnu à tout homme le caractère de personne spirituelle, si on cesse de diviser les hommes en amis et ennemis, hommes libres et esclaves par nature. Aussi, en fait, le Christianisme n'a-t-il pu éclore que dans le milieu préparé par la prédication des derniers prophètes juifs et par le sentiment de l'humanité dans le monde grec et romain ; ce sentiment de l'humanité à son tour avait remplacé le sentiment traditionnel : amour des concitoyens et des amis, haine des ennemis, estime des hommes libres, mépris des esclaves [1]).

Ces sentiments ainsi définis et superposés doivent être coordonnés et développés harmonieusement. Tous contribuent au perfectionnement normal de la personnalité

1) Inutile de nous arrêter à faire remarquer ici et ailleurs les simplifications que M. Scheler fait subir à l'histoire et les interprétations assez subjectives qu'il en donne.

humaine, depuis le sentiment de l'unité avec la nature, l'identification « cosmovitale », jusqu'à l'amour le plus spirituel. De ces sentiments et de leur destinée idéale on peut même déduire une morale. Cela est vrai déjà du sentiment d'unité avec la nature ; là où il s'atrophie, la nature est considérée au point de vue du pur mécanisme, la civilisation devient uniquement industrielle et commerciale, la rudesse et la cruauté se développent. L'amour spirituel est lui-même lié à des conditions terrestres. Reconnaître sa présence en elles, voir en particulier dans l'activité reproductrice la manifestation de la vie universelle et de Dieu, dans l'amour même physique le symbole et le moyen de l'amour personnel, tel est, selon M. Scheler, le principe de la morale sexuelle. Celle-ci dépend essentiellement de l'union mystérieuse de personne à personne[1]).

C'est du reste le caractère personnel de l'homme qui domine toutes les relations humaines, solidarité des membres de l'humanité entre eux et avec Dieu. L'homme est essentiellement une personne ; son individualité, loin d'être un simple accident de sa nature spirituelle, dépend de sa constitution et de son origine dernières. Chaque essence humaine, comme telle, est une partie de l'essence divine et donc éternelle ; ce qui ne veut pas dire que son existence est également divine et éternelle. Ainsi M. Scheler pense échapper au panthéisme. La destinée idéale de toute personnalité finie, humaine ou angélique, consiste à réaliser dans son existence empirique les caractères de son essence éternelle. Venant toutes de Dieu, les essences y ont un centre personnel où elles peuvent converger et s'unir entre elles aussi bien qu'avec lui.

Inutile de chercher à un sentiment si profond et si irréductible une origine empirique et contingente ; comme

1) Dans les développements qu'il donne à ces pensées comme ailleurs lorsqu'il touche aux questions d'histoire, M. Scheler ne se montre pas très exactement informé : sa description de l'enseignement des théologiens à ce sujet ne répond pas à la réalité, plus complexe, au reste, que l'auteur ne le croit.

disposition générale, il est nécessairement donné. Les tentatives de l'expliquer par l'évolution de la vie grégaire sont dénuées de toute valeur. Il n'y a d'évolution que pour l'actuation de cette capacité innée et pour les formes particulières et l'intensité différente qu'elle peut acquérir chez les individus et les peuples.

Les moralistes anglais modernes ont presque tous ramené l'amour à la sympathie, en le faisant dériver de la bienveillance. Erreur qui méconnaît l'ordre vrai de ces phénomènes et leur valeur. La sympathie est un sentiment, l'amour est un « acte ». C'est l'amour qui est le fondement de la sympathie, qu'il s'agisse de partager les peines ou les joies. Si je ne puis aimer individuellement l'homme auquel je compatis ou avec qui je me réjouis, il faut du moins que j'aime un objet plus vaste dans lequel je puisse le considérer, la patrie ou l'humanité, par exemple. La différence entre la bienveillance et l'amour est si bien sentie par tous que, séparée de l'amour du sujet individuel auquel elle s'adresse, la compassion humilie. Elle n'a sa valeur morale que par l'amour qui l'inspire.

Nous nous trouvons ici en face de deux nouveaux phénomènes premiers, l'amour et la haine, aussi irréductibles que la sympathie à des éléments plus simples. Ils ne sont point, par exemple, le plaisir ou la douleur que cause un objet, encore que l'objet aimé ou haï puisse être une source de plaisir ou de douleur. Ce sont des « actes », des faits de conscience spirituels ; ces actes sont tout autres que ceux de connaissance ou d'évaluation ; ils peuvent fonder des valeurs, mais leur objet propre est toujours, non la valeur elle-même, mais ce qui la possède. Ce sont des actes immédiats, qui ne présupposent pas même un jugement sur leur objet ; ce jugement est trouvé après coup. Aussi le rationaliste le traite-t-il d'aveugle, sans se douter que les yeux du cœur ne voient pas moins que ceux de l'entendement.

Ce ne sont pas non plus des tendances vers un bien. Ce ne sont pas davantage des actes relatifs, supposant un rap-

port à autrui : on peut s'aimer soi-même, tandis qu'il est impossible de sympathiser avec soi-même. L'amour n'est pas un phénomène social, encore qu'il puisse s'adresser à une société ; mais tout sentiment social n'est pas de l'amour, et l'amour d'un individu peut coexister avec l'aversion pour la société dont il fait partie.

Que sont donc enfin l'amour et la haine ? Essentiellement des mouvements, des activités dirigés vers un objet susceptible de « valeur ». Mais l'amour tend à s'élever et à élever cet objet vers des valeurs plus hautes, tandis que la haine tend vers le bas, veut déprimer l'objet haï. Ce n'est pas le bien ou la valeur qui est l'objet de l'amour, c'est l'objet lui-même ; autrement l'amour serait intéressé et lié à la présence du bien. Le but de l'amour n'est pas non plus la production des valeurs, bien que, en fait, celle-ci résulte souvent de l'amour. L'amour se suffit à lui-même. Il peut se porter vers le bien, le beau, le vrai ; mais ce qui lui confère sa valeur morale, ce n'est pas un de ces objets, c'est uniquement la personne comme telle. Seules les valeurs essentielles à la personne sont vertueuses et elles déterminent la moralité. « L'amour de la valeur personnelle, c'est-à-dire de la personne comme réalité et à travers la valeur personnelle est l'amour moral au sens essentiel du mot » [1]). Il ne se porte donc pas sur les caractères particuliers de telle ou telle personne, mais sur la personne elle-même, qui est toujours plus que ces caractères. C'est le cœur qui atteint la personnalité, alors que l'analyse intellectuelle la laisse toujours échapper.

La nature de l'objet de l'amour détermine la « forme » de celui-ci : amour spirituel de la personne, amour vital ou passionnel. Ce qui est seulement agréable ou utile ne peut être objet d'amour proprement dit. L'amour le plus élevé

1) « Die Liebe zum Personwert, d. h. zur Person als Wirklichkeit durch den Personwert hindurch, ist die sittliche Liebe im prägnanten Sinne » *(Op. cit.*, p. 191).

s'adresse évidemment à la personne suprême, à Dieu. L'amour est encore susceptible de qualités diverses dans la manière même dont il se porte vers son objet ; de là résultent ses diverses espèces.

On le voit, ici comme plus haut, ce qui domine toute la théorie de M. Scheler, c'est l'idée d'un mouvement propre de l'âme, d'une intention spirituelle, qu'on ne peut ramener à aucun autre sentiment et à plus forte raison à aucune impression purement sensible ; l'amour est un acte spontané sortant des profondeurs de la personnalité et capable d'atteindre la personnalité étrangère. Sans doute, il est conditionné dans son apparition et son évolution par des faits d'ordre sensible et des réalités corporelles, mais on ne peut l'y réduire. Aussi les théories naturalistes qui n'y voient qu'un développement de la sympathie, de l'imitation, de l'instinct, individuel ou grégaire, sont-elles sans pertinence. Elles méconnaissent l'essence même du phénomène en question. La théorie de Freud en particulier, malgré les lumières qu'elle pourrait jeter sur le développement du caractère individuel et de la destinée psychologique de chacun, reste prisonnière de conceptions simplistes, qui ne peuvent avoir de place dans une vraie étude de l'âme. Elle ne tient pas compte de la finalité propre des actes de l'âme et de son développement normal ; les théories de la censure et de la sublimation en particulier sont une alchimie inintelligible qui ne tient aucun compte de l'idée même de la morale et de son existence. Tout ce système reste sous l'emprise de l'empirisme mécaniste.

A plusieurs reprises nous avons parlé des relations des personnes entre elles. On a supposé que cette communication entre esprits différents était immédiate, que la raison et surtout le cœur connaissent la personne étrangère aussi directement que le monde matériel. Cette doctrine de la

perception directe du moi étranger heurte bien des préjugés, mais elle touche à des problèmes importants, non seulement de psychologie et de métaphysique, mais de morale sociale ; il est clair que les rapports de l'homme avec ses semblables apparaissent dans un tout autre jour quand on les considère comme donnés d'emblée ou comme ajoutés par une réflexion étrangère au donné primitif.

On peut distinguer plusieurs problèmes, trop confondus jusqu'ici. Le rapport entre l'individu et la société est-il accidentel ou essentiel ? Question ontologique. De quel droit un individu déterminé affirme-t-il l'existence d'une société en général ou d'un moi étranger quelconque ? Question de logique et de critique de la connaissance. Quelle est en soi l'origine de la connaissance de la société et de l'existence d'autrui ? Quels sont les actes essentiellement présupposés à cette connaissance ? La connaissance d'autrui exige-t-elle par exemple l'idée d'un moi, celle de Dieu, celle de la nature ? Question de psychologie transcendante, non de simple psychologie génétique. Cette dernière vient à son rang : quel est pour l'individu le point de départ de la connaissance de l'autre ? Est-ce la réflexion sur lui-même, est-ce la saisie directe de la personnalité étrangère liée à un corps animé ? Il faut enfin compléter les thèses de critique et de connaissance par une théorie métaphysique du rapport entre l'âme et le corps et enfin par l'étude des relations de valeur entre les individus et la communauté.

Pour M. Scheler, un individu entièrement isolé en lui-même, un « Robinson » psychologique et moral est impossible. Il est absurde de se dire : Il n'existe pas de société et je suis seul au monde. L'idée d'autrui et de son existence est essentiellement connexe à celle du moi propre. Il y a en chacun de nous une disposition native à entrer en contact avec d'autres ; elle existe au moins comme un vide du sujet ; si les circonstances qui la satisfont sont contingentes, elle est, prise en soi, absolument nécessaire,

C'est par une interprétation spontanée et directe de signes corporels animés, et surtout de ceux qui sont l'expression des sentiments et des pensées que ce contact actuel s'établit. N'est-ce pas ainsi que les animaux, privés pourtant de la réflexion et de l'aptitude à conclure par raisonnement, se connaissent les uns les autres ?

Le raisonnement par analogie ou encore la pénétration des sentiments (*Einfühlung*) auxquels on attribue d'ordinaire ce rôle chez l'homme ne répondent pas aux exigences de la description phénoménologique. Ce n'est point par un détour laborieux, mais directement que nous lisons dans les regards l'expression de la tendresse, de la sympathie ou de la colère. L'enfant en bas âge réagit déjà à ces expressions, sans que personne le juge capable de réflexion ou de raisonnement par analogie. Les sentiments, comme les pensées d'autrui peuvent parfaitement se communiquer, et ce sont bien les mêmes actes qui se trouvent dans deux consciences ; ce ne sont pas seulement, ainsi que le veut la psychologie courante, des actes plus ou moins semblables, dont il est toujours impossible de dire jusqu'à quel point ils le sont. Il est faux de dire que le moi personnel est donné le premier et que nous ne connaissons directement que le corps des autres hommes ; nous percevons le corps animé, les signes des états d'âme, et nous les interprétons directement comme nous le faisons des points de repère que sont les données sensibles qui nous font connaître le monde physique. C'est toujours la même erreur qui prétend nous enfermer dans le sujet. Comme s'il était seul réel et comme si nous connaissions parfaitement notre propre moi ! Alors que la connaissance que nous en avons ne se développe et ne se précise qu'au contact des autres hommes et de la nature. Tous ces faits supposent évidemment entre l'âme et le corps une union autre que l'interaction ou le parallélisme psycho-physiologique ; le corps doit être une sorte d'écran qui laisse passer les manifestations caractéristiques de l'âme et permet de saisir l'unité de cette dernière.

Le livre de M. Scheler touche à bien des questions ; il est souvent malaisé de suivre l'auteur dans les développements un peu sinueux de sa pensée. Mais l'unité foncière de son dessein se dégage assez clairement ; nous avons cru pouvoir nous borner dans les pages qui précèdent à la mettre en évidence ; une critique sommaire serait d'assez peu d'utilité et un examen approfondi prendrait de tout autres proportions. Mais à coup sûr il n'est pas indifférent de voir une aussi forte opposition spiritualiste à toutes les psychologies issues du matérialisme et de l'associationnisme. M. Scheler a esquissé, malgré les obscurités d'une pensée souvent compliquée et les lourdeurs d'une langue abstraite, une psychologie réellement vivante, qui ne redoute pas les réalités spirituelles. Il est curieux de constater l'orientation volontariste de cette doctrine. Sa théorie de l'amour se rattache manifestement à la conception que le P. Rousselot appelait « extatique ». Dans la question de la connaissance de la conscience d'autrui il rejoint, à son insu, semble-t-il, les conclusions de M. Alexander et d'autres réalistes anglais et américains ; et il y aura sans doute lieu, sans adopter toutes ces idées, de reviser les théories courantes à la lumière de leurs critiques. La vision hiérarchique du monde et surtout du monde des esprits que l'auteur nous propose a d'incontestables mérites en face du mécanisme et du monisme ou des doctrines timides qui n'osent risquer une synthèse ; l'outrance de ce spiritualisme s'explique en partie par cette réaction même. En tout cas, on aimera la tendance réaliste qui, malgré certaines apparences contraires, inspire cette phénoménologie de la conscience.

R. Kremer, C. SS. R.

VII

LA PRÉSENCE IMMÉDIATE DES CHOSES

Le R. P. Roland-Gosselin a bien voulu consacrer quelques pages du Bulletin thomiste [1]) aux idées que j'ai exposées tant bien que mal dans mes *Notes d'Epistémologie thomiste*. M. Giuseppe Zamboni en a fait, de son côté, l'objet d'un article de la *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* [2]).

Autant je suis reconnaissant aux deux savants auteurs de l'aimable peine qu'ils ont prise pour entrer dans ma pensée, autant je crois utile de faire ici un effort pour éclaircir certaines divergences et pour atteindre aux précisions nouvelles auxquelles on me convie.

Que le lecteur se rassure, je ne vais pas faire de la polémique. Il me paraît que M. Zamboni n'a pas toujours exactement saisi le sens de mes *Notes*. Je pourrais reproduire les phrases que j'ai écrites, les mettre en regard des siennes ; il se dégagerait sans doute quelque lumière de cette comparaison, mais il s'en dégagerait encore bien plus d'ennui. Laissons ces exercices qui n'intéresseraient personne et où seul l'amour-propre littéraire pourrait trouver son compte, occupons-nous simplement de quelques questions qu'on nous pose et qui nous aideront peut-être à faire

1) Mai 1926.
2) Gennaio-febbraio 1926.

quelque progrès dans l'intelligence des notions essentielles dont il s'agit.

*
* *

Nous croyons qu'une analyse réflexive, correspondant aux exigences critiques de la philosophie moderne, doit pouvoir retrouver les bases du réalisme de sens commun et l'établir définitivement d'une manière absolument claire et satisfaisante pour l'esprit. Le P. Roland-Gosselin est bien du même avis. Il pense avec nous que « le thomisme offre une entrée parfaitement normale à l'étude critique de la connaissance » et « admet une *dubitatio universalis de veritate* qu'il n'est nullement téméraire d'entendre de la mise en question de la valeur même de la connaissance ». Il pense encore, comme nous, que, pour satisfaire à cette mise en question c'est « un juste souci de méthode » de « ne pas faire dépendre nos constatations premières de notions ou de principes qui ne peuvent eux-mêmes être pleinement justifiés sans elles, ni d'une confiance aveugle en une faculté que l'on peut supposer faite pour voir clair au moins en son acte propre. L'on est ainsi amené à prendre comme point de départ assuré de la recherche le *cogito*, l'acte de penser »[1]).

Il y a intérêt à souligner ces tendances, car il se trouve encore des gens pour lesquels l'étiquette « thomiste » semble signifier je ne sais quel parti pris de ne pas philosopher jusqu'au bout et de ne pas être de son temps. A l'école du Cardinal Mercier, nous avons appris à chercher au contraire, avec une sincérité radicale, la clarté absolue des points de départ. Il en résulte des efforts qui se concilient peu avec une vulgarisation sommaire et une utilisation pressée des doctrines. Mais il est clair que si la renaissance scolastique est appelée à un avenir quelconque, il faut

1) Page 80.

qu'elle se tienne au niveau de la philosophie la plus rigoureusement technique et de ses exigences les plus modernes.

Le P. Roland-Gosselin pense encore, comme nous, que l'analyse fondamentale qui servira d'entrée à la philosophie doit être « soigneusement distinguée de l'étude proprement métaphysique de la connaissance, celle qui a jusqu'à nos jours à peu près exclusivement préoccupé les philosophes de l'Ecole ». Nous avons appelé cette analyse » épistémologique » afin de la distinguer de la théorie « ontologique » de la connaissance. Il s'agit, dans la première, de savoir ce que nous connaissons, il s'agit dans la seconde de savoir ce qui doit se passer en nous pour que nous connaissions ce que nous connaissons.

De cette analyse épistémologique, telle que nous l'avons comprise, le P. Roland-Gosselin résume admirablement les étapes et nous avons plaisir à le citer afin de situer exactement les points qui restent à débattre :

« 1° La pensée, en acte de juger, saisit sur le fait la conformité de son jugement à l'objet appréhendé, tel qu'il est au moins pour la pensée ; 2° cette conformité, on la constate indépendante des dispositions individuelles du sujet ; elle est objective, de cette objectivité impersonnelle qui ne préjuge pas encore la réalité des choses ; 3° mais cette objectivité apparaît à son tour à la réflexion comme nécessairement identique à la réalité elle-même ; de telle sorte que l'esprit se saisit lui-même en possession du réel présent à sa pensée sans intermédiaire et qu'il n'est pas besoin d'autres démarches pour établir la réalité de l'objet ; 4° s'il s'agit cependant de réalités qui ne sont pas saisies directement par la pensée, le principe de causalité devient nécessaire pour affirmer leur existence ; mais ce n'est là qu'une étape secondaire de la recherche épistémologique ; l'essentiel est acquis dès que se trouve constatée la réalité de l'objet immédiatement présent ; 5° une étude, proprement critique et non plus épistémologique, comparera les jugements et les constructions du sens commun ou des

diverses sciences au réel immédiatement appréhendé, afin de voir s'il a été correctement exprimé et afin d'ordonner entre eux, comme il convient, les aspects multiples et partiels de la réalité livrés à la pensée par ses différentes facultés d'appréhension »[1]).

A la troisième étape, qui est évidemment la plus importante, il semble au R. P. Roland-Gosselin que la notion d'une présence immédiate du réel ne saurait guère être établie par voie d'analyse et qu'elle nous entraîne, bon gré mal gré, en pleine métaphysique.

Est-ce bien sûr ? Le mot « immédiat » exclut simplement la présence d'intermédiaires entre les deux termes d'une relation. Mais de quels intermédiaires s'agirait-il, ici, lorsqu'on parle de connaissance ? Sans doute, pour que l'analyse épistémologique puisse les exclure, il faut qu'ils soient de ceux qu'une réflexion de l'esprit sur son acte peut faire constater. Il ne s'agit pas, évidemment, d'intermédiaires ontologiques. La conscience ne saurait les atteindre s'ils existent, elle ne saurait donc déclarer qu'ils n'existent pas. Mais n'oublions pas que la réflexion qui nous intéresse est un retour de l'esprit sur l'acte du jugement. C'est ce retour, sommaire et implicite, qui fonde la légitimité du jugement spontané et qu'il s'agit de reprendre en termes explicites quand on fait de l'épistémologie. Or, dans le jugement, il y a, entre l'activité de l'esprit et les choses, des intermédiaires dont nous avons bien conscience puisque c'est cette activité même qui les pose. Ces intermédiaires, ce sont les concepts formels et distincts qui constituent les prédicats des jugements.

Dans ces concepts, l'intelligence essaye de se dire à elle-même ce que sont les choses, mais aussitôt ils deviennent pour elle comme un substitut des choses, non pas un substitut inconscient comme peut l'être la similitude ontologique qui nous fait connaître, mais un substitut parfaite-

1) Page 81.

ment conscient. Ce sont des « représentations » mais qui toutes supposent une « présentation » primitive à laquelle elles se réfèrent. Dans la plupart des jugements, ces représentations servent aussi de sujet, les prédicats ultérieurs qui leur sont attribués ne se rapportent aux choses réelles que d'une façon médiate. Mais il y a certains jugements où le prédicat, qui est encore un concept, est mis en relation directement avec un sujet qui n'est plus un concept. Si ces jugements sont possibles, ne supposent-ils pas que, de quelque manière, l'activité mentale se trouve immédiatement en présence de ce sujet.

On reconnaît la doctrine aristotélicienne qui remplit le chapitre V du livre des *Catégories*. A la base de tout le système des notions qui s'étagent les unes sur les autres dans la série des jugements, il y a le premier sujet sur lequel tous les jugements reposent et sans lequel aucun jugement ne tiendra. Tant que le sujet d'un jugement est un terme abstrait, il peut, dans un autre jugement, faire à son tour fonction de prédicat, jusqu'à ce qu'on arrive à ce terme premier qui ne peut plus être prédicat et qui reçoit, comme en cascade, à travers les sujets secondaires, tous les prédicats. Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται... Τὰ δ' ἄλλα πάντα... καθ' ὑποκειμένων λέγεται τῶν πρώτων οὐσιῶν.

Le premier sujet, c'est Socrate ou Bucéphale, ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος, ou encore mieux le sujet le plus indéterminé et que tout déterminera, « ceci », « cela », « hoc aliquid ».

Si nous cherchons, par l'analyse du langage, à découvrir la connaissance la plus immédiate, celle où l'objet est présent sans qu'aucune construction mentale vienne l'offusquer de son intermédiaire, nous la trouvons exprimée dans ces mots indicatifs les moins mêlés de déterminations conceptuelles. Un geste de la main, du doigt tendu, la pression que j'exerce sur les bras de mon fauteuil, les petits coups répétés que je frappe sur la table, auraient une

valeur toute semblable et marqueraient encore d'une façon plus suggestive les caractères de cette saisie primitive.

Elle s'oppose à toutes les notions précises formulées dans les prédicats, elle s'oppose en même temps à l'activité mentale qui construit ces notions et qui, dans les jugements, les rapporte les unes aux autres et les attribue toutes ensemble au sujet premier. Elle s'oppose à cette activité comme quelque chose d'antérieur et d'indépendant, mais de présent en même temps, quelque chose qui la domine et qu'elle tâche d'exprimer. Tous les prédicats, tous les concepts en somme sont le résultat de l'effort par lequel l'esprit essaye de se dire à lui-même ce qu'est le premier sujet. Dans le jugement, l'esprit, après les avoir dégagés, les compare au sujet et les lui rapporte ; cette comparaison est la source première de la vérité consciente et nous avons cru légitime d'y chercher le dernier fondement de l'épistémologie : « Intellectus... conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest. Sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est. Sed quando judicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo. Nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subjectum, vel removet ab ea »[1]).

Cette opposition, fondement de ces comparaisons, nous a paru contenir également la source première et le dernier fondement de notre notion de la réalité. Qu'est-ce donc que nous appellerons réel sinon ce donné qui s'oppose à notre activité, cette présence indépendante et qui nous domine ? Le P. Roland-Gosselin semble ici d'accord avec nous ; il lui paraît possible « par l'analyse de cet objet premier dans ses rapports avec la pensée (analyse réflexive, épisté-

1) *S. Theol.*, Ia, q. XVI, art. 2.

mologique)... d'établir l'équivalence cherchée entre l'objet connu et le réel »[1]).

Le désaccord ne porte donc pas sur le caractère réel de la saisie première, il portait seulement sur nos moyens de la dire immédiate[2]); — il porte aussi sur la possibilité pour l'esprit de comparer ses notions avec les choses. « S'il est exact, nous dit-on, que la réflexion atteignant le verbe mental se prolonge naturellement jusqu'à l'objet exprimé par lui, lequel est en lui « immédiatement » présent à l'intelligence, il ne me paraît pas moins certain qu'une comparaison établie entre le verbe et l'objet ne peut être d'aucune utilité critique, puisque nous ne connaissons jamais de l'objet que cela même que le verbe exprime... Par cette voie on ne peut aboutir qu'à une mise en regard du jugement et de l'appréhension »[3]).

Nous avons essayé de montrer en quel sens la présence du réel est dite immédiate, par opposition à tous les intermédiaires que sont les concepts. D'autre part, cette même opposition explique comment on peut songer à une comparaison. La présence immédiate du réel ne nous offre-t-elle vraiment rien de l'objet que ce que le verbe ou le concept en exprime ? Nous serions plutôt portés à dire qu'elle déborde cette expression et dès lors il nous paraît que la comparaison ne sera pas « du même au même ».

N'est-ce pas, en effet, une notion classique que le premier

1) Page 82.

2) Je craindrais d'excéder la patience du lecteur en revenant encore sur l'exégèse du texte *De Ver.*, q. I, art. IX, que j'ai longuement analysé dans mes *Notes*, pp. 103 et suiv. Le P. Roland-Gosselin remarque avec finesse que la marche générale de l'article et la comparaison de l'intelligence et du sens donne une valeur causale au « nisi cognoscatur natura principii activi » Mais je ne crois pas que ceci s'oppose à mon interprétation. Le sens ne peut savoir qu'il est conforme aux choses parce qu'il ne définit pas ce qu'il voit. Il saisit son acte sans en pénétrer le caractère. L'intelligence, au contraire, se rend compte de cette conformité qui échappe au sens. Elle peut s'en rendre compte parce qu'elle pénètre la nature de ce qu'elle fait. Mais puisqu'il s'agit d'une « conformité », comment s'en rendra-t-elle compte sans envisager aussi l'autre terme de la relation : les choses.

3) Page 83.

sujet, réel et individuel, est « ineffable » et que les concepts abstraits ne peuvent l'épuiser ? Mais précisément, nous dira-t-on, l'intelligence n'atteint de ce réel que ce qu'elle exprime dans le concept. Nous croyons que c'est là trop séparer l'intelligence de la sensation. Dans la réalité de notre vie psychologique, il n'y a pas deux consciences, il y en a une. Nous avons insisté autrefois sur ce point, nous avons rappelé la doctrine traditionelle de la connaissance « réflexive » de l'individuel par l'intelligence ; revenons un instant sur les considérations épistémologiques auxquelles cette doctrine nous paraît liée.

Inéluctable et dominatrice une présence primitive s'impose à la conscience. Elle remplit à la fois tous nos sens, nos yeux de couleur, nos oreilles de sons ; elle nous presse, nous heurte, nous réchauffe ou nous glace tour à tour ; mais tandis que l'organisme subit cette invasion, l'intelligence n'y reste pas étrangère ; passivement d'abord elle la subit, en union intime avec la conscience sensible ; lorsqu'elle se dégagera de cette passivité, ce sera aussitôt pour aboutir à quelque notion qui se posera dans l'abstrait au-dessus du réel intuitif de la sensation ; entre ces deux moments il y a une continuité qui, jointe à l'indistinction primitive des deux aspects de la conscience, nous permet de savoir fort bien que la notion exprimée dans le verbe mental est sortie du complexus primitivement présent [1]).

La présence primitive, c'est du réel, ou bien il n'y a pas de réel pour nous. Mais entre ce réel et la première expres-

1) Dans l'étude magistrale sur *l'Erreur* qu'il a publiée dans les *Mélanges thomistes*, le P. Roland-Gosselin, combinant ces données thomistes que « seul l'individuel existe » et que « l'objet propre de l'intelligence humaine est l'universel » en déduit que « l'acte infaillible de l'intelligence ne porte pas sur une existence concrète » (p. 257). Ne pourrait-il admettre cette infaillibilité, non pas lorsqu'il s'agit d'attribuer au sujet concret des prédicats distincts et élaborés, mais lorsqu'il s'agit de lui attribuer ces notions confuses qui sont le premier objet de l'intelligence comme il le montre très bien un peu plus loin ? Cela supposerait évidemment le regard sur les choses que j'ai cru pouvoir trouver dans certains passages.

sion intelligible que nous en tirons, il n'y a aucun intermédiaire, puisqu'elle est avec lui dans une continuité dont nous avons conscience ; il nous est donc permis de dire qu'elle en est l'expression immédiate. D'autre part la conscience que nous avons du réel présent ne se confond pas avec cette expression, il y a entre elles une relation qui n'est pas du même au même. Avant le jugement, il n'y a pas seulement l'appréhension qui saisit la quiddité intelligible, comme si cette quiddité surgissait brusquement du néant, il y a la chose déjà présente et à laquelle la quiddité sera rapportée par le premier jugement [1]).

*
* *

Mais la notion du réel sur laquelle nous nous trouvions d'accord avec le P. Roland-Gosselin, ne satisfait pas M. Zamboni. Le réalisme qu'il professe — et que nous n'avons jamais suspecté — s'affirme plus exigeant que le nôtre « troppo poco realista e immediatista per i bisogni dell' ontologia » [2]).

D'autre part, notre analyse ne lui paraît pas convaincante ; il a beau s'interroger il ne trouve pas dans sa conscience cette présence immédiate du réel à laquelle nous aboutissons. Il s'en étonne d'autant plus que nos points de vue coïncident ; et, de fait M. Zamboni a consacré des pages excellentes à établir les conditions dans

1) Comme le P. Roland-Gosselin veut bien le noter (p. 82), je suis tout à fait d'accord avec lui, au point de vue ontologique, sur le rôle de la species. Puis-je lui faire remarquer que dans les textes qu'il citait (Revue des sciences philosophiques et théologiques, avril 1925, pp. 202 et 203) et que j'ai cités moi-même en partie dans mes *Notes d'Epistémologie*, il y a peut-être des expressions qui s'accordent assez bien, au point de vue épistémologique, avec mon analyse. « Conceptio (intellectus) « differt » a re intellecta quia res intellecta est interdum extra intellectum; conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem ;... intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat... ». Sans doute il faut alors penser qu'il y a là une finalité consciente. Pourquoi l'exclure ?

2) Art. cité, p. 19.

lesquelles doit se constituer une théorie de la connaissance et entre ce qu'il appelle la gnoséologie et ce que j'ai appelé l'épistémologie il y a moins de distance encore qu'il ne le croit [1]). Comme il n'est guère problable qu'il y ait entre lui et moi, entre sa conscience et la mienne, entre son univers et le mien, une hétérogénéité radicale, il s'arrête fort judicieusement à une autre hypothèse : il doit y avoir entre nous un malentendu — « un malinteso nell' espressione » [2]) ; — notre expérience fondamentale, notre conscience première des choses, du moi et du non-moi, sont identiques ; il n'y a de différence que dans la description que lui et moi en donnons et, naturellement, c'est moi qui exprime d'une manière inexacte et trop sommaire ce qui se trouve dans mon expérience.

Voici donc ce que M. Zamboni trouve dans sa conscience, et ce que je dois trouver dans la mienne.

Quand je m'occupe d'un objet quelconque sur lequel pourraient porter ultérieurement des jugements, mais dont je n'ai pas encore dégagé de notion nette, de concept précis, cet objet qui me domine et qui s'impose à moi, qui m'est donné et que je vais exprimer, a, pour lui comme pour moi, une certaine réalité immédiate. Mais cette réalité n'est pas l'être ontologique au sens plein du mot, l'être des choses en soi, c'est un être réduit, d'ordre simplement phénoménal, et pour lequel il forge un vocable spécial : *l'esserci*.

Cette réalité *est* assurément, et même lorsque nous sommes pleinement au fait de sa valeur ontologique, elle *est*, pour nous, au sens plein du mot. Mais lorsqu'elle nous apparaît tout simplement, cette apparence ne suffit pas à nous révéler toute la plénitude d'être qui pourtant est en

1) Cfr. *Notes d'Epistémologie*, p. 133. M. Zamboni discute assez longuement ce que j'ai écrit au sujet d'une légère différence de point de vue entre sa « gnoséologie » et mon « épistémologie ». Mais il a pris pour une définition précise une indication qui avait beaucoup moins de prétention.

2) Page 13.

elle. Il faut pour cela que nous recourions à un processus indirect. L'être au sens plein, *l'essere ontologico,* nous ne le trouvons immédiatement qu'en nous-mêmes, dans l'exercice de notre activité spirituelle et le plus nettement dans nos actes de volonté : une fois cette notion formée, nous la transférons aux objets avec lesquels notre activité est aux prises, nous en faisons, plus ou moins à notre image, des sujets ontologiques.

A vrai dire, ce processus indirect nous est si familier que nous ne le remarquons même plus ; ses résultats sont si obvies que nous les prenons pour des données immédiates ; seule la « gnoséologie » retrouve patiemment et reconstruit les raisonnements implicites qui fondent et qui justifient notre univers de sens commun. Et M. Zamboni nous rappelle que de la même façon nous ne remarquons plus le processus analogique par lequel nous mettons, à l'intérieur des figures humaines que nous voyons autour de nous et en dessous des bruits de paroles qui frappent nos oreilles, des consciences semblables à la nôtre. Inférence tellement familière, tellement obvie, que le résultat en paraît immédiatement donné. Qui cependant prétendra que je saisis directement la pensée de mon interlocuteur ? Qui ne reconnaîtra que c'est ma pensée, éveillée par le son de sa voix, que je lui attribue et que je projette en lui ?

Telle serait donc mon erreur. J'aurais confondu les deux degrés de notre saisie des choses. J'aurais cru découvrir immédiatement dans l'*esserci* purement phénoménal l'être réel au sens plein que sans doute le sens commun y voit, mais qu'il n'y voit que parce qu'il l'y met. Il est d'ailleurs bien entendu que le sens commun a raison et que ce processus indirect est pleinement justifié. Au contraire, si l'être que nous attribuons aux choses n'arrivait pas à dépasser l'être immédiatement donné, il n'y aurait pas vraiment pour nous de chose en soi. Ainsi en ne distinguant pas l'*esserci* de l'*essere,* on ouvre, — et j'ouvre hélas — la porte toute large à l'idéalisme.

Quelle est cependant la dose de réalité qui s'offre à nous dans le donné ? Lorsqu'il se présente à ma conscience, je ne suis pas, assurément, l'objet d'une illusion totalement subjective, je ne suis pas en présence d'une pure fantasmagorie sans aucun rapport avec la réalité : *puro sembrare, pura parvenza, blosses Schein* [1]). S'il devait en être ainsi, M. Zamboni reconnaît que les ponts seraient coupés et que nous ne pourrions jamais rejoindre le réel.

Le donné est quelque chose de plus, il n'est pas illusoire, il est là réellement : « non pare solamente che ci sîeno quei contenuti, ci sono realmente, effettivamente » ; il est là indépendamment de mon activité « c'è independentemente del mio accorgermi che c'è » [2]). Pour être tout à fait précis, la présence des contenus psychiques est primitive, leur indépendance à l'égard du moi est déjà un caractère secondaire et qui suppose que je prenne conscience du moi en face des contenus ; dès lors ils apparaissent en opposition avec le moi et c'est là ce que M. Zamboni appelle leur « esserci assoluto ».

Il est clair qu'il ne s'agit pas d'une simple réalité psychique. Sans cela, comment la distinguerait-il d'un « puro sembrare » ? L'illusion la plus illusoire est encore un événement psychique, ou bien elle n'est rien, pas même une illusion. Mais M. Zamboni considère qu'entre la présence illusoire et la présence réelle qu'il caractérise comme « esserci », il y a une opposition, et une opposition primitive, antérieure au processus par lequel on atteint « l'essere ». L'illusion est une apparence vide, elle est « un *paraître* nel senso in cui si oppone all' *apparaître* » [3]). Je ne veux pas trahir la pensée de M. Zamboni en mettant dans ces mots français plus qu'il n'y a mis lui-même ; mais pour moi, s'il y a une différence entre paraître et apparaître, elle consiste en ce que dans une apparition il y a quelque

1) Page 14.
2) Page 15.
3) Page 14.

chose qui apparaît ; le phénomène est quelque chose de plus qu'un événement psychique, il contient et il présente à la conscience une réalité. Au surplus M. Zamboni nous dit que l'*esserci* n'est pas une apparence vide « non è apparenza vuota »[1]), mais il y a donc d'autres événements psychiques qui, eux, sont vides et auxquels il s'oppose parce qu'il a une valeur plus pleine.

Pourquoi dès lors ces phénomènes ne pourraient-ils pas me révéler l'être réel et « ontologique » ?

Je sais bien qu'ils ne font que m'apparaître fugitivement. Mais dans les actes de volonté que je pose d'une façon intermittente, la chose en soi que je suis ne se révèle non plus que d'une manière transitoire, et la thèse classique de la présence habituelle de l'âme à elle-même signifie sans doute qu'elle peut s'apparaître à tout instant, mais qu'elle ne s'apparaît pas actuellement quand elle n'agit pas dans l'ordre spirituel. De part et d'autre, pour arriver à la notion de la substance permanente, il faut quelque travail discursif, et, pour arriver à définir adéquatement la substance, il faut un travail difficile auquel les meilleurs esprits ne réussissent pas toujours.

Sans doute, je connais un peu mieux la substance que je suis que je ne connais les très mystérieuses substances qui constituent la table sur laquelle j'écris. Résultat d'une longue et intime familiarité, la notion que je me fais de moi-même est évidemment moins indirecte et, sauf erreur d'éducation, de préjugé doctrinal ou de parti pris intéressé, elle a quelque chance d'être plus sûre que les notions de plus en plus hypothétiques et analogiques au moyen desquelles je me construis une représentation de la pensée et de la vie intérieure de mes voisins puis, avec une certitude et une clarté décroissantes, de la psychologie des « toukiouns » chinois, des désirs et des idées de mon chat, et finalement des « tendances » attractives et répulsives qui maintiennent

1) Page 15.

en cohésion les molécules ou les atomes ou les électrons de ce morceau de matière solide qui est là devant moi. Mais nous n'en sommes pas aujourd'hui à discuter de pareilles choses. Je n'ai jamais dit — quoi qu'ait pu comprendre M. Zamboni — qu'elles ne regardaient pas l'épistémologie, mais j'ai toujours tenu à sérier les problèmes parce que je crois que c'est le seul moyen de voir clair. Il ne s'agit donc pas maintenant d'une connaissance adéquate des substances, il s'agit simplement d'une connaissance quelconque d'un non-moi quelconque, suffisante pour l'opposer au moi et pour fonder une philosophie réaliste. C'est ici que M. Zamboni croit devoir passer d'abord par la révélation de l'être intérieur et c'est ici que je ne suis pas de son avis.

Pour lui, l'être « ontologique » ne nous est pas livré dans les données objectives, il ne nous est révélé que par la conscience que nous prenons de nos actes spirituels. Là seulement nous pouvons trouver les bases d'une métaphysique, le fondement des principes avec lesquels nous construirons une philosophie complète : « un essere in senso ontologico, quello di cui parlano i principii e su cui ci si fonda per le demostrazioni dell' esistenza di Dio ». Mais je me demande quel est le contenu exact de cette révélation privilégiée. En admettant même que la substance de l'âme soit mieux engagée dans ses actes que la substance des électrons ne l'est dans le phénomène de résistance ou de couleur qui m'est donné, est-ce qu'il ne faudra faire subir aucune élaboration discursive à « l'essere » qui se manifeste dans mon vouloir, pour découvrir l'Être de la Cause Première ? Du moment que la philosophie complète doit tout de même s'obtenir à travers le raisonnement, pourquoi celui-ci peut-il prendre pied dans l'être de mes actes et ne peut-il pas partir de l'être des données objectives ?

Je le répète, il ne s'agit pas de savoir si je n'apprendrai rien de plus sur le mystère du monde en réfléchissant sur ma vie intérieure, il s'agit de savoir si je ne puis absolument pas saisir que quelque chose est et que ce qui est ne

peut pas ne pas être, avant d'être rentré en moi-même et d'avoir pris conscience de mes actes de volonté ; il s'agit de savoir si je ne puis dire que ma table *est* que parce que je projette, dans le phénomène de résistance qui est là sous mon bras, l'être que j'ai trouvé dans ma volonté de m'y appuyer.

Précisons encore. Il ne s'agit pas non plus de savoir si la notion du non-moi apparaît avant celle du moi, ce serait assez étrange puisque ces deux notions sont en opposition mutuelle : il s'agit de savoir si le non-moi n'est proprement que parce que je lui transfère l'être trouvé dans le moi.

Il me paraît que ce détour est superflu. Voici une donnée objective, la plus simple qu'on voudra, une note de couleur ou de son. Si je suis à l'état de veille, si mon attention se porte sur cet objet, la connaissance que j'en ai n'est certes plus purement sensible ; vraie connaissance humaine, elle est mêlée d'intelligence ; dès lors je ne suis pas seulement en présence des contenus intuitifs de la sensation ; intimement joint à ces contenus il y a là aussitôt l'être intelligible. Bientôt après il sera dégagé formellement de son substrat sensible et en même temps l'intelligence se dégagera de l'état de quasi-passivité où elle était d'abord mêlée à la sensation, pour exprimer activement dans le verbe mental la notion qu'elle vient de conquérir. « Esserci », dit sans doute M. Zamboni. Je pense qu'il se trompe. L'être, « primum cognitum », dont il est question par exemple dans le commentaire classique de Cajetan sur le *De Ente et Essentia*, c'est bien l'être « ontologique » qui suffit à fonder les principes métaphysiques. Il ne faut pas oublier que c'est là une notion « analogique » et, dès lors, quoiqu'il ne soit pas réalisé dans l'objet d'une sensation transitoire comme il est réalisé dans la substance et dans la Cause Première, l'être trouvé de la sorte peut néanmoins conduire l'intelligence discursive jusqu'à la substance et à Dieu.

Je crois que l'une des raisons pour lesquelles M. Zam-

boni n'ose pas trouver l'être immédiatement dans une donnée sensible, c'est qu'il ne croit pas pouvoir conclure à la substance sans avoir trouvé quelque part immédiatement un être substantiel. Faute de cette sorte d'expérience métaphysique, plus d'ontologie : « si corre il gravissimo rischio di recidere le radici stesse dell' ontologia »[1]). La réponse à cette difficulté est dans la doctrine thomiste de l'analogie. Mon savant collègue, M. Balthasar, a exposé à plusieurs reprises ici et ailleurs, cette doctrine ; le lecteur m'excusera si je ne vais pas chasser sur les terres d'un voisin.

Ceci dit, je serai le dernier à contester que la réflexion de l'esprit sur ses actes le conduit à une sorte de perception expérimentale de lui-même. C'est là encore une doctrine thomiste de première importance, sur laquelle le P. Gardeil a écrit des pages magistrales. Mais s'il fallait projeter les résultats de cette expérience derrière les données sensibles ou en elles pour obtenir l'être des choses extérieures, la question surgirait aussitôt de savoir de quel droit nous transporterions ainsi aux données extérieures ce que nous n'aurions pas trouvé en elles. J'ai écrit autrefois, d'une façon peut-être trop brève, que c'était là la question kantienne et j'y reviens car M. Zamboni ne semble pas m'avoir compris[2]).

La question kantienne fondamentale, la *quaestio juris* qui est la source de toute la philosophie critique est celle-ci : je suis en possession d'une notion intelligible qui ne me vient pas des choses, — peu importe qu'elle me soit innée ou qu'elle me vienne d'une expérience interne, — de quel droit vais-je l'appliquer aux phénomènes pour en faire des choses en soi. Kant répond par la déduction transcendantale. On peut ne pas aimer sa réponse, mais cela ne fait

1) Page 17.

2) D'autre part M. Zamboni fait un rapprochement entre l'*esserci* et l'*ich denke* de Kant, auquel je ne puis voir de fondement, car l'aperception transcendantale dont l'*ich denke* exprime la base première n'a rien d'une « donnée ». C'est au contraire une condition a priori.

pas disparaître la question : il me semble qu'elle s'impose du moment que l'on ne veut pas trouver immédiatement, dans les données objectives, les éléments d'une ontologie.

Au surplus je ne dis pas que les données sensibles, dans lesquelles l'intelligence trouve l'être, soient pour cela d'emblée des choses en soi, ni même un non-moi. Les données sensibles fournissent immédiatement à l'intelligence la notion d'être, elles sont de l'être, je ne dis rien de plus. Mais alors, en face de ces données apparaît l'activité de l'esprit, comme M. Zamboni l'a très justement noté. A ce second moment il y a, en face de l'être donné, l'être actif du moi. C'est alors seulement, et par opposition au moi, que le donné devient un non-moi; mais il n'y a ici aucune projection, il y a tout autre chose, une connaissance qui se précise par comparaison. C'est ainsi que je pourrai ensuite discerner du donné primitif tout ce qui est construction représentative et que, en droit du moins, je pourrai ne pas me laisser prendre aux illusions qui en résultent. Mais ceci, de nouveau, ouvre des perspectives sur les questions ultérieures où nous n'avons pas maintenant le loisir d'entrer.

Un mot encore, M. Zamboni semble dire que le donné primitif apparaît comme une modification du sujet : « io ho presente la mia modificazione o passione indipendente dal mio volere » [1]). Sans doute, ajoute-t-il, on dit en métaphysique : « actio agentis est in passo » ; mais c'est là une théorie qui dépasse les données immédiates de l'épistémologie ; s'il est vrai que ce qui est *passion* d'un côté est *action* de l'autre, au point de vue d'une analyse de la conscience la *passion* seule est donnée et ce n'est que par la voie du raisonnement que l'on peut arriver à savoir qu'elle est doublée d'*action*.

A vrai dire, il ne me semble pas que les données objectives apparaissent comme un état passif, et moins encore

1) Page 17.

qu'elles apparaissent comme une modification du sujet. Elles apparaissent comme opposées au sujet, et, en face d'elles, le sujet se sent passif. C'est tout autre chose, et encore faut-il remarquer que les données objectives, — M. Zamboni le reconnaît lui-même, — sont antérieures à la conscience du sujet. Pour les regarder comme des modifications du sujet, il faut avoir reçu une éducation psychologique. Il se peut que cette idée paraisse naturelle à M. Zamboni, tout comme elle peut me paraître à moi-même digne de discussion ; mais qu'il demande donc au premier venu, dans les rues de Milan, s'il considère les clochetons blancs du *Duomo* comme une modification de son moi. Je ne dis pas ceci pour soumettre la philosophie au jugement du sens commun, mais parce qu'il s'agit de nous libérer d'un préjugé doctrinal qui peut être devenu inconscient dans notre esprit.

Les données objectives *sont*, tout simplement, tel est le premier résultat de l'analyse épistémologique. Il ne peut être question à ce moment de les regarder comme étant en moi ; la notion même du moi n'apparaît qu'ensuite, en opposition avec elles. Ce n'est qu'un travail ultérieur de comparaisons et de discriminations qui peut me conduire à penser que pour une part ces données sont conditionnées par les organes d'un corps qui est le mien, tout en étant pour une autre part le résultat de l'action d'un agent extérieur sur ce corps. Les constatations fondamentales ne dépendent pas de ces notions, elles ne présupposent ni mon corps, ni l'espace, ni les choses extérieures, puisqu'elles sont au contraire à la base de tout cela.

L. Noël.

VIII

LE CRÉATEUR DU TRAITÉ DE LA SYNDÉRÈSE

Le traité de la syndérèse a été constitué par Philippe, chancelier de Paris († 1236), auteur d'une remarquable « Summa »[1]).

Jusqu'ici, l'on n'avait envisagé que les propriétés de la syndérèse : la syndérèse peut-elle pécher ; peut-elle s'éteindre en une âme ? Le problème fondamental restait intact : qu'est-elle, en sa nature intime ?[2]).

La Glose de Jérôme avait placé la syndérèse sur la même ligne que les facultés. Serait-elle donc, à son tour, une faculté ? Et le chancelier Philippe pose cette autre question : Ne serait-elle pas un habitus, greffé sur une faculté ? Et si elle se rapproche davantage des facultés que des habitus, faut-il la rattacher à la « raison supérieure », comme le supposait Guillaume d'Auxerre ?

Ces deux questions étant résolues, Philippe abordera les problèmes traités couramment dans les écoles avant lui :

1) Jusqu'ici, l'on admettait communément que Philippe de Grève était le même personnage que le chancelier Philippe, l'auteur de l'ouvrage qui nous occupe. M. Meylan, qui en prépare l'édition, vient d'établir la thèse contraire. *Positions des Thèses. Ecole nationale des Chartes*, Paris, 1927, p. 89, etc. Cité par Théry, O. P., dans « Revue des Sciences philosophiques et théologiques », avril 1927, p. 231.

2) Voir « Revue néo-scolastique de Philosophie », novembre 1926, p. 454.

la syndérèse peut-elle faillir ? La syndérèse peut-elle disparaître d'une âme ? [1]).

I. La syndérèse est-elle une faculté, ou un habitus donné par la nature, pour perfectionner une faculté ?

Plusieurs arguments semblent bien prouver qu'elle est une faculté. Telle est bien, en apparence, la portée de la Glose de Jérôme, comparant la syndérèse aux trois facultés : la raison, l'appétit concupiscible et l'appétit irascible. — Un autre texte de Jérôme et un passage de la Glose ordinaire de Strabon parlent du « spiritus » qui ne peut être que la syndérèse : celle-ci sera donc une faculté.

Voici d'ailleurs, pour corroborer ces « autorités », quelques arguments de raison. A côté de l' « intellect » qui contemple la vérité, ne faut-il pas une puissance affective, qui nous incline au bien et nous détourne du mal ? Et qu'est celle-ci, sinon la syndérèse ? Or, si l'intellect est une faculté, et non un habitus, il faudra en dire autant de la syndérèse. — La syndérèse correspond à l'appétit sensitif : celui-ci se rapporte au bien sensible ; celle-là, au bien rationnel. Or, l'appétit sensitif est une faculté. La syndérèse sera donc, elle aussi, une faculté. — Enfin, l'on distingue, avec Jean Damascène, la volonté naturelle et la volonté délibérée. La syndérèse n'est évidemment pas celle-

1) Parmi les particularités d'ordre littéraire que l'on rencontre dans les pages que Philippe consacre à la syndérèse, il faut citer, à côté de textes de saint Augustin, de saint Jérôme, de saint Grégoire, de Boèce, de Jean Damascène, de Richard de Saint-Victor, l'emploi de la « Glossa ordinaria » de Walafride Strabon, des gloses de Pierre Lombard sur les psaumes et de la Glose interlinéaire d'Anselme de Laon. L'on peut dire que la plupart des textes de Gloses apportés par Alexandre de Halès, Odo Rigaldus, saint Bonaventure, Albert le Grand et saint Thomas, sont empruntés, directement ou indirectement, au chancelier de Paris. — Notons aussi que Philippe attribue à saint Grégoire la glose faite par saint Jérôme sur Ezechiel : c'est du moins ce qu'on lit dans les deux manuscrits que nous éditons en appendice de cette étude. Ce qui permet de croire que tel fut bien le sentiment de Philippe, c'est que nous retrouvons cette erreur chez Alexandre de Halès qui a suivi de près le texte du chancelier. Voir la *Summa theologiae* d'Alexandre, pars II, quest. 71 initio et quest. 73 passim.

ci. Elle est donc la volonté naturelle ; et en conséquence, une faculté.

Voici cependant quelques considérations qui portent à croire que la syndérèse est un habitus inné. La syndérèse semble bien être opposée à la « proheresis » dont parle Jean Damascène. Or, celle-ci est un habitus qui perfectionne la volonté délibérée. La syndérèse sera donc un habitus qui s'attache à la volonté naturelle. — La syndérèse est l'antidote de la concupiscence qui nous incline au péché. Celle-ci est un habitus. La syndérèse est donc un habitus. — Enfin, de même que pour le fonctionnement des facultés cognitives, sensitives et intellectuelles, il faut une lumière qui éclaire leurs démarches et soit de ce chef différente de ces facultés, de même il faut un stimulant à la faculté appétitive, qui n'est autre que la syndérèse. Celle-ci sera donc à son tour, un habitus distinct de la faculté.

Le chancelier Philippe nous a mis ici sur un terrain de discussion entièrement nouveau ; son argumentation témoigne, l'on en conviendra, d'un esprit chercheur et délié.

La solution qu'il va donner nous paraît aujourd'hui assez peu compromettante ; et cependant elle aura la faveur de grands théologiens : la syndérèse, à ses yeux, est à la fois faculté et habitus ; elle est une « puissance habituelle » *potentia habitualis ;* c'est-à-dire, comme il le dira un peu loin, une puissance prompte à l'acte, « facilis ad actum ». Et de la sorte, l'auteur est heureux de pouvoir maintenir tontes les « autorités » apportées en faveur de l'une et l'autre théorie [1]).

Comme on l'a vu dans l'exposé même des arguments,

I) La formule « potentia habitualis » semble bien être une création de Philippe. L'idée toutefois se retrouve déjà chez Guillaume d'Auxerre. Interprétant la définition du libre arbitre : « facultas voluntatis et rationis, etc » celui-ci écrivait en effet : « facultas, id est *facilis potentia,* id est potentia facile volendi ». *Summa aurea,* op. cit., fol 63^{v}, col. 1. Dans le même sens, Godefroy de Poitiers disait : « facultas ad peccandum nihil aliud est quam potentia facile peccandi ». Ms. 121 d'Avranches, fol. 127^{r}, col. 1 in fine

Philippe rapproche la syndérèse, non de la faculté cognitive, mais de la volonté. Mais si elle est, en un sens, une faculté, sera-t-elle donc identique à la volonté naturelle ? Non, répond notre auteur ; mais elle en sera une partie. La volonté naturelle s'étend, en effet, à tout bien, rationnel ou irrationnel ; la syndérèse ne concerne que le bien rationnel.

On disait à l'instant que la syndérèse peut être comparée à la lumière qui, tout en guidant les facultés cognitives, leur est extrinsèque. La syndérèse, remarque Philippe, n'est cependant pas étrangère à la volonté qu'elle soutient ; elle lui est au contraire intrinsèque et ne fait avec elle qu'une seule et même chose.

II. La syndérèse est donc, avant tout, une faculté. Faut-il d'identifier avec le libre arbitre ou la raison ? On se rappelle que Guillaume d'Auxerre avait postulé qu'elle n'est autre chose que la « ratio superior » [1]).

La Glose de Jérôme la met « en dehors et au-dessus » de la raison ; n'est-ce pas concluant ? — De plus, si saint Augustin distingue entre raison supérieure et raison inférieure, il accorde cependant que l'une et l'autre peuvent pécher : la première par consentement, la seconde par délectation. Or, la syndérèse, au dire de la Glose de Jérôme, proteste toujours contre le péché. La syndérèse n'est donc pas la raison.

D'autre part, bien des textes accrédités semblent l'identifier à la raison. Saint Paul (I Thess. V, 23) distingue « spiritus, anima et corpus ». Le « spiritus », dit la Glose interlinéaire est la raison ; ce même « spiritus », note saint Jérôme dans sa Glose, est la syndérèse. La syndérèse s'identifie donc à la raison. L'« anima », poursuit Philippe,

1) Il est hautement vraisemblable que Guillaume d'Auxerre est visé par Philippe, en un texte antérieur relatif aux anges : « Suprema pars intellectus dicitur intellectus sive synderesis a *quibusdam* ». Ms. 236 de la Bibliothèque communale de Bruges, fol. 21v, col. 1.

est le principe vital ; ce principe est manifestement autre chose que la syndérèse ; celle-ci ne peut donc être que le « spiritus » ou la raison. — La Glose de Strabon sur l'épître aux Hébreux (IV, 12) établit la même distinction entre l'« anima », d'essence inférieure et le « spiritus » qui est la raison, supérieure et inférieure. — D'autres textes ne connaissent que trois facultés : la raison, l'appétit concupiscible et l'appétit irascible ; or, la syndérèse n'est évidemment aucune de ces deux dernières ; elle est donc identique à la raison. — Saint Grégoire parle d'ailleurs d'une partie supérieure de la raison, que rien ne peut détruire et où l'âme elle-même trouve son dernier refuge : n'est-ce pas la syndérèse ?

Que dire en présence de toutes ces « autorités » contradictoires ? Ici encore, le souci de l'habile dialecticien sera de tout concilier. Et pour opérer cette concordance, Philippe n'hésite pas à distinguer quatre sens du mot raison.

Opposez-vous la raison à l'« anima » envisagée comme principe de vie rationnelle ou autre, et entendez-vous par « raison » la puissance active de l'âme rationnelle, vous devrez dire que la syndérèse ne peut être que la raison, ou plus exactement une portion de la raison. Et voilà un premier texte que l'on peut garder : la Glose sur saint Paul, en son épître aux Thessaloniciens.

On peut ensuite envisager la « raison » en regard de l'appétit sensitif, soit concupiscible, soit irascible ; alors manifestement, la syndérèse, n'étant aucunement d'ordre sensitif, se rangera tout entière du côté de la raison, que celle-ci soit envisagée comme faculté cognitive ou comme puissance active. Et de la sorte, Philippe peut maintenir les textes qui ne connaissent que trois facultés en l'homme, et qui célèbrent la partie supérieure de l'âme rationnelle.

Mais en l'homme, à côté de l'appétit sensitif, il faut ranger l'appétit rationnel avec sa double tendance, concupiscible et irascible. On discernera donc dans l'âme ration-

nelle la faculté cognitive qui s'attache au vrai, la tendance concupiscible de l'appétit rationnel « voluntas », et son aspect combatif, « irascentia » par lequel l'âme proteste contre le mal. Où placer la syndérèse, au sein de ces facultés rationnelles ? Les facultés rationnelles, répond le chancelier, comportent un double élément : un fond de variabilité et un fond de stabilité. Par définition, les puissances rationnelles sont déterminables en des sens divers, elles peuvent se tourner vers le bien et vers le mal. Mais cette souplesse d'action cache un élément de fixité que la nature elle-même a donné à nos premiers parents ; car en eux, les facultés rationnelles étaient droites, fixées en Dieu. Or, cette rectitude naturelle d'intelligence et d'appétition ne fut pas entièrement détruite par la faute originelle. La syndérèse est précisément ce fond de rectitude qui, survivant à la déchéance primitive, imprègne chacune des facultés rationnelles, les maintient dans la direction du souverain bien et proteste contre ce qui pourrait les en détourner [1]). Ainsi envisagée, la syndérèse n'est pas distincte des facultés rationnelles ; mais elle constitue l'élément de leur stabilité. On peut dire en ce sens, avec la Glose de Jérôme, qu'elle est « au-dessus » des facultés rationnelles : elle les dépasse en effet par la dignité de sa fonction qui est de les rattacher au bien et de les détourner du mal.

Veut-on un dernier sens du mot « raison » ? La raison peut être opposée à l'« intelligence ». La raison s'attache aux biens particuliers ; l'intelligence, au bien souverain. En ce sens, manifestement, la syndérèse se distingue de la raison inférieure et supérieure, pour s'identifier avec l'in-

1) Dans la nature angélique elle-même, Philippe distingue un élément de stabilité et un élément de variabilité. « Cum intellectus angelicus sit medius inter incommutabile bonum et bona commutabilia, habet quamdam secundum hoc differentiam : unam scilicet partem cui impressa sit lex de incommutabili bono et hec est *synderesis*, et alteram que est vertibilis ad utrumque, scilicet ut sit recte ordinata per affectum ad inferiora bona vel possit non recte ordinari ». Ms. 236 de la Bibl. com. de Bruges. Fol. 20r, col. 1 in fine.

telligence. L'on comprend alors pleinement la Glose de Jérôme plaçant la syndérèse au-dessus de la raison, de l'appétit concupiscible et de l'appétit irascible.

On l'aura remarqué sans peine : toutes ces distinctions n'ont été introduites que pour ne contredire aucune des « autorités » accréditées. Elles ne devaient d'ailleurs guère survivre à leur auteur ; si on les a signalées, c'est pour surprendre, sur le vif, l'effort dialectique d'un scolastique subtil, soucieux de faire une concordance de tous les textes relatifs à une même question.

Quelques notes finales vont préciser le mode d'action de la syndérèse. Elle agit dans le domaine du bien en général : quand elle proteste contre le péché, ce n'est point l'acte concret qu'elle vise, mais le mal qui est en lui ; quand elle incline au bien, elle ne regarde pas tel bien particulier, mais le bien comme tel. La syndérèse se distingue, par là même, du libre arbitre : le rôle de celui-ci est de juger, après delibération ; la syndérèse au contraire se meut dans l'ordre de l'action et sa motion est indélibérée. Tendance vers le bien en général, la syndérèse comporte avant tout un élément volitif ; on peut sans doute l'appeler « intelligence », en raison de son aspect cognitif ; mais son activité est plutôt d'ordre affectif. Elle se rattache donc à la volonté naturelle, sans toutefois s'identifier avec elle. La volonté naturelle, on l'a déjà vu, tend vers tout bien et n'est d'ailleurs qu'une faculté ou puissance d'action ; la syndérèse au contraire tend au bien rationnel ; et elle n'est pas une simple possibilité d'action, mais une propension vers ce bien, propension qui se réaliserait toujours, si elle n'était contrariée par la désobéissance de la raison.

Jusqu'ici, le chancelier Philippe a défriché un terrain vierge. Avec les questions suivantes, il rentre dans les chemins battus.

III. La syndérèse peut-elle faillir ?

Certaines considérations porteraient à le croire. Le texte

de Jérôme identifie syndérèse et conscience ; or celle-ci peut faillir. — De plus les sanctions éternelles que subit le pécheur atteignent l'âme tout entière ; celle-ci a donc dû pécher en toutes ses facultés, et donc dans la syndérèse. — Enfin, vertu et vice, étant deux contraires, relèvent d'une même faculté ; or, le don de sagesse est dans la syndérèse ; en elle aussi pourra donc résider le péché.

D'autre part, consentir au péché et protester contre le péché sont deux actes disparates. Si le second relève de la syndérèse, le premier lui sera donc étranger. — De plus, tout notre être est régi par des tendances fondamentales qui l'orientent d'une manière continue vers le bien : les puissances de la vie végétative et de la vie sensitive nous inclinent sans relâche vers les biens d'ordre inférieur ; il y aura donc aussi une tendance fondamentale de la raison qui nous incline sans cesse et malgré tout, vers le bien souverain : n'est-ce point la syndérèse ? La syndérèse est donc hostile, de sa nature, à tout désordre moral. — Enfin, la syndérèse n'agit pas dans la sphère d'action où s'opère le péché ; car celui-ci relève de la volonté délibérée, se rapportant à l'acte concret ; la syndérèse, on l'a vu, meut dans l'ordre du bien en général. Elle est donc étrangère au péché.

D'après tout ce qui a été dit, on pressent la solution du chancelier de Paris : la syndérèse, d'elle-même, ne tombe jamais. On peut, en effet, la considérer sous deux aspects, selon qu'il a été dit plus haut. Ou bien, comme le vestige en nous de la rectitude primitive, garantie de stabilité des facultés rationnelles : alors, par définition même, loin de faillir, elle est un remède contre le péché. On peut aussi envisager la syndérèse comme identique à l' « intelligence ». Ici encore, on devra dire qu'elle ne pèche point. Mais on dira qu'elle déchoit de son rang, en tant qu'elle ne réussit pas dans sa tâche, par suite de la résistance du libre arbitre, seul responsable du mal moral.

La réponse aux objections est aisée.

On identifiait syndérèse et conscience. — La syndérèse n'est pas la conscience. La syndérèse ne dicte que le bien, et le bien en général. La conscience résulte de l'application de la syndérèse aux données de la raison ou libre arbitre. C'est la conscience qui pèche ; non la syndérèse appelée, au contraire, « étincelle de la conscience ».

On disait que si l'âme est punie, elle doit avoir péché en toutes ses facultés. — La syndérèse est punie, en ce sens qu'elle s'afflige elle-même de n'avoir pas abouti dans ses efforts ; mais on ne peut en conclure que le péché soit son œuvre.

Quant au don de sagesse que l'on rattachait à la syndérèse, il faut dire qu'à proprement parler, les dons, comme les vices, sont, non point dans la syndérèse, mais dans la raison et la volonté. Si l'on maintient que la sagesse appartient à la syndérèse, il ne s'ensuit cependant aucunement que celle-ci pèche : si en effet l'âme pèche par une de ses facultés, elle est privée par là même de tous ses dons, y compris celui de sagesse.

Selon toute vraisemblance, Philippe a connu la théorie de Guillaume d'Auxerre au sujet des défaillances toujours possibles de la syndérèse. Le chancelier n'y fait point allusion ; mais sa thèse en est la négation radicale. Vestige en tout notre être de la rectitude première, la syndérèse lui apparaît comme l'incoercible protestation de notre nature raisonnable contre ce qui troublerait son ascension vers le souverain bien. Philippe rejoignait de la sorte la conception de la « scintilla rationis » d'Anselme de Laon et du « jus naturae » des premiers décrétistes.

IV. Nous nous arrêterons peu à cette dernière question, moins importante : la syndérèse peut-elle s'éteindre en une âme ? Peut-on perdre la conscience du bien et du mal ?

A première vue, il le paraîtrait : ne voit-on pas des hérétiques subir le martyre pour défendre une doctrine fausse ?

La Glose de Jérôme ne dit-elle pas qu'il arrive à la syndérèse de déchoir de son rang ? Et comment, sinon en cessant de protester contre le mal ? N'est-ce pas d'ailleurs ce que l'on voit chez les damnés ? — Et puis, si dans le Christ, et dans la Vierge, la concupiscence a été éteinte, pourquoi la syndérèse qui en est l'opposé, ne pourrait-elle s'éteindre en des âmes particulièrement perverties ?

D'autre part, certains textes bibliques et autres disent que chez les damnés, le remords de la conscience ne se tait point et qu'il subsiste en eux un fond de rectitude morale.

La syndérèse, répond Philippe, n'est pas éteinte chez les hérétiques. Ils savent, en général, qu'il faut subir le martyre pour défendre sa foi ; mais ils se trompent en particulier, sur l'objet de cette foi. Il y a donc en eux erreur de la raison ; la syndérèse ou science de l'universel est restée intacte.

On sait déjà ce qu'il faut penser de la Glose de Jérôme : la syndérèse déchoit de son rôle, en ce sens qu'elle est enténébrée par le péché, mais non éteinte par lui.

Il n'y a point de parité entre la concupiscence et la syndérèse. La première n'est qu'un habitus ; la seconde est une faculté doublée d'un habitus et donc plus ancrée dans la nature : elle ne disparaît donc pas aussi aisément que la concupiscence.

Quant aux damnés, la pensée de Philippe ne semble pas ferme. A l'endroit où il traite des anges déchus, il affirme qu'ils n'ont pas perdu toute inclination au bien [1]). Ici, il semble nier qu'ils aient conservé la tendance au bien et la répugnance au mal moral, et ne leur accorde que ce reste

1) « In ipso (in diabolo) est... synderesis que non est extincta in ipso. Vellet enim dyabolus se esse sine miseria pene, et vult naturaliter summam beatitudinem, et hec voluntas naturalis remanet ei, etiam post corruptionem peccati... In damnato remanet scintilla superior, scilicet synderesis quantum ad intellectum et affectum boni generaliter ; tamen non est ita pura sicut primum, quia tam in angelo quam in homine per peccatum lesa sunt naturalia ». Ms. 236, Bruges, fol. 20v, col. 1.

de rectitude qui consiste à reconnaître que leur sort est le juste châtiment de leurs désordres.

*
* *

Il nous a plu de détailler le traité du chancelier de Paris sur la syndérèse. Les grands théologiens qui marqueront l'apogée de la scolastique ne feront que reprendre, et dans le même ordre, les questions étudiées par le chancelier Philippe [1]). Les solutions se préciseront ; mais les cadres sont ceux-là même qu'il a tracés. Philippe est le créateur du traité de la syndérèse.

Cette œuvre nous paraît devoir être placée peu d'années avant la mort de Philippe, survenue en 1236 [2]).

En raison de son importance historique, nous publions ce traité en appendice.

Dom Odon Lottin, O. S. B.

Louvain.

1) Voir p. ex. Alexandre de Halès, *Summa theologiae*, pars II, q. 73 ; Odo Rigaldus, ms. 208 de la Bibl. com. de Bruges, fol. 329r-332r ; S. Bonaventure, *In II Sent.*, dist. 39, art. 2 ; Albert le Grand, *Summa de Creaturis*, pars II, q. 71 ; Saint Thomas, *De Veritate*, q. 16 ; Pierre de Tarantaise, *In II Sent.*, dist. 39, q. 4.

2) Le R. P. Minges a relevé le titre de « saint » apposé au nom de François d'Assise, dans la *Summa de bono* qui contient notre traité de la syndérèse, par le chancelier, ce qui permet de conclure que Philippe a rédigé cet ouvrage après 1228, année de la béatification de François *(Archivum franciscanum historicum*, t. 6, 1913, p. 434). — Ajoutons cet autre fait : Roland de Crémone (1229-1230) et même son successeur à Paris, Hugues de Saint-Cher (1230-1235) s'en tiennent au seul exposé qu'avait fait Guillaume d'Auxerre et ne font aucune allusion aux questions nouvelles qu'a introduites Philippe sur la constitution intime de la syndérèse. Nous ferons ailleurs la même remarque en étudiant le libre arbitre chez ces mêmes auteurs. Est-il croyable que deux maîtres de Paris aient ignoré l'œuvre du chancelier de Paris, si celle-ci avait paru ? Nous pensons donc qu'il faut placer la « Summa » de Philippe peu de temps avant sa mort.

TRAITÉ DU CHANCELIER PHILIPPE SUR LA SYNDÉRÈSE (1)

Consequenter querendum est de synderesi, que dicitur scintilla conscientie, nunquam in Caym extincta, cujus est remurmurare peccato, corrigere errata, sicut ibidem dicitur.

Utrum sit potentia anime an [1] habitus aliquis connaturalis a principio ens in anima?

Et si est potentia, utrum sit illa que est ratio secundum superiorem vel inferiorem partem ejus, prout dividit Augustinus in libro de trinitate (2) et Magister in Sententiis (3) ejus recitat divisionem?

Et si secundum eam est potestas peccandi, sicut secundum liberum arbitrium, de quo habitum est?

Et in quo sit extincta, et in quo non, et quantum ad quid?

* * *

[I.] Quod sit potentia anime, accipi potest ex eo quod dicit beatus Gregorius [2] super Ezechielem I. in hoc textu : « et facies aquile desuper ipsorum quatuor » ; dicunt enim « plerique juxta Platonem rationalitatem et irascentiam et concupiscitatem, quod ille logicon et tumicon et epithumicon vocat, ad hominem et leonem et vitulum referunt, rationem in cerebro, iracundiam in felle, concupiscentiam in jecore ponentes ; quartam supra hec et extra hec ponentes, quam greci vocant synderesim, que est scintilla conscientie, que [3] in Caym quoque non extinguitur. » Ergo cum potentia sit cum [4] potentiis divisibilis, erit synderesis potentia aut vis anime, cum alie sint vires anime.

1) *aut* P. — 2) Sic B et P. Lire : *Jeronymus*. — 3) ajouté P. — 4) ajouté P.

(1) Nous avons établi le texte d'après le ms. lat. 16 387 de la Bibliothèque nationale de Paris, fol. 44v à 47v, et le ms. 236 de la Bibliothèque communale de Bruges, fol. 40r à 42v. Nous désignons respectivement ces deux mss par les lettres P. et B.

(2) S. Augustin, *De Trinitate*, lib. 12, cap. 7, PL., t. 42, col. 1005.

(3) Pierre Lombard, *Liber sententiarum*, lib. 2, dist. 24, cap. 4-5, édition Quaracchi, 1916, t. I, p. 422.

Quod iterum sit potentia anime, accipitur ex hoc quod dicitur in fine II Malachie [1]; dicit enim super hunc textum « custodite spiritum vestrum et uxorem adolescentie vestre » (1) Jeronymus quod uxor adolescentie est lex naturalis scripta in corde que nostro spiritui copulatur; spiritum dicit, non carnem que Deo non placet, non animalem partem que non percipit ea que Dei sunt, sed spiritum rationalem qui interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus, ut dicitur ad Rom. VIII (2). Sed constat quod ille spiritus est vis anime habens affectionem in Deum et affectum. Ergo cum ille spiritus non sit nisi synderesis, erit synderesis vis anime.

I ad Corinthios II [v. 12] : « Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus que a Deo donata sunt nobis », Glossa : « non est iste spiritus noster quo sumus, quia aliud est quod accepimus ut essemus, aliud quod [accepimus] ut sancti essemus. Spiritus hominis in scriptura accipitur ipsa anima vel ipsius anime rationalis potentia. Dedit enim naturam nobis ut essemus, animam ut viveremus, mentem ut intelligeremus » (3).

Quod etiam sit vis anime, ratione [2] accipi potest. Cum sit quedam vis anime contemplativa veri, que semper est in actu, que dicitur a philosophis intellectus agens, et a magistro Ricardo [3] de sancto Victore dicitur intelligentia (4) [P. fol. 45r] et similiter a Boetio in

1) *i.—M.*] *in II Malachie* P. — 2) *rationio* P. — 3) *Richardo* P.

(1) « Custodite spiritum vestrum et uxorem adolescentiae tuae noli despicere » *Malachie*, II, 15.

(2) Voici le texte de S. Jérôme : « Sic interpretantur ut uxorem adolescentiae naturalem dicant intelligentiam et legem in corde perscriptam, quae omnibus hominibus insita est... Haec uxor residuum spiritus nostri est, quia nostro semper sensui copulatur ; quae si recedat a nobis, statim offendimus Deum et operit nos nostra impietas. Unde rursus ingeritur : *custodite spiritum vestrum*, non carnem, in qua qui sunt, Deo placere non possunt, non animam : *animalis* enim *homo non percipit ea quae spiritus sunt ;* sed spiritum, quia *spiritus interpellat pro nobis gemitibus ineffabilibus* ». S. Jérome, *Commentarium in Malachiam*. PL t. 25, col. 1562-1563.

(3) *Glossa ordinaria* de Walafride Strabon, in hunc loc. PL. t. 114, col. 522 A. Quand un texte de la « Glossa ordinaria » ne se trouve pas dans l'édition de Migne, nous renvoyons à la *Glossa ordinaria* contenue dans les « Biblia cum glosis ordinariis et interlinearibus excerptis ex omnibus ferme ecclesie sancte doctoribus simulque cum expositione Nicalai de Lyra ». Basileae. s. d. à 1508, 6 vol. in folio.

(4) Richard de Saint-Victor, *De gratia contemplationis*, lib. 1, cap. 3, PL., t. 196, col. 67.

libro de consolatione philosophie (1), erit altera similiter in bonum affectiva, ut a malo detestativa, et hec est synderesis ; ergo erit synderesis [1] vis anime.

Item, sensualitas et synderesis dicuntur opposite quantum ad suas inclinationes, ut sicut sensualitas inclinat rationem in bona mutabilia consequenda [2] et mala hiis opposita fugienda, ita synderesis inclinat rationem [3] in bona simpliciter [4] et retrahit [B. f. 40v] rationem aut liberum arbitrium a malis simpliciter. Cum ergo sensualitas sit quedam vis anime, motiva ex parte inferiori, erit alia vis, quantum est de se, in bonum simpliciter, que est synderesis.

Preterea, dividit Joannes Damascenus (2) voluntatem in voluntatem que naturalis dicitur et deliberativam. Sed constat quod synderesis non est voluntas deliberativa, nam hec non est que semper remurmurat peccato et que corrigit errantem, immo secundum hanc fit peccatum, et ratio est que errat ; ergo non erit illa. Ergo erit [5] voluntas naturalis que solum appetit bona ad que nata est anima rationalis, sicut ibidem dicitur. Cum ergo illa sit vis anime, ista erit [6] vis anime.

Quod autem sit habitus, arguitur sic. Proheresis et synderesis recte opponi videntur, quemadmodum voluntas naturalis et deliberativa. Sicut ergo proheresis est habitus quo regitur voluntas deliberativa, existens vis anime, ita synderesis est habitus [7] existens connaturalis ipsi potentie, quo ipsa naturalis voluntas in bonum simpliciter dirigitur.

Preterea, cum non sit distinctiva [8] anima a creatore suo ut non habeat adjutorium in peccatum, sicut habet fomitem peccati inclinantem liberum arbitrium in peccatum aut in malum, erit ergo aliquod adjutorium semper dirigens, quantum est de se, in bonum et retrahens a [9] malo, quemadmodum fomes peccati opposito modo se habet. Sed quid aliud erit a synderesi ? Erit ergo synderesis quoddam adjutorium preter substantiam anime, quemadmodum fomes non est de substantia anime.

Item, quemadmodum lumen in sensu, separatum a potentia receptiva sensibili ; ita in intellectu, a potentia intelligibili, et in affectu, a potentia motiva. Ergo cum synderesis sit illud quod stat

1) *e.—s.* omis P. — 2) *consequentia* B. — 3) *rationem* omis P. — 4) *rationem* ajouté B. — 5) *e.e.*] interverti B. — 6) *i.e.*] interverti B. — 7) *quo — h.*] omis P. — 8) Sic dans B et P. Lire : *destituta.* — 9) *in* B.

(1) Boèce, *De consolatione philosophiae*, lib. 5, prosa 4, P.L., t. 63, col. 849 A.
(2) Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, lib. 2, cap. 22, P.G., t. 94, col. 943.

loco luminis accendentis affectum, erit synderesis non virtus, sed habitus.

Ad quod dicendum est quod synderesis, licet secundum formam nominis magis sonare videtur habitum quam potentiam, tamen est nomen habitualis potentie, non dico de habitu acquisito sed innato ; et ita ratione habitus potest apponi ei quod per modum habitus [1] se habet, ratione potentie ei quod per modum potentie se habet [2]. Unde habet quandam disparationem a libero arbitrio, quandam a fomite et sensualitate, et quamdam a proheresi que est in libero arbitrio. Secundum rationem potentie, disparationem [3] habet a libero arbitrio et a sensualitate ; secundum rationem habitus, disparationem [4] habet a proheresi et fomite.

Si ergo queratur utrum sit porentia aut habitus, respondendum est accipiendo medium : potentia est [5] habitualis. Et secundum hoc patet quomodo rationes ad opposita vere sunt : per auctoritates Ezechielis I et Malachie II et Apostoli I ad Corinthios II [6], probatur quod potentia ; per [7] proheresim et fomitem, a simili probatur quod sit habitus. Et nos medium dicimus quod est potentia habitualis.

Si vero queritur utrum sit voluntas naturalis aut sub ea contenta de qua loquitur Joannes Damascenus, dicendum est quod voluntas naturalis de qua ille loquitur ad plura se extendit, sicut ipse dicit, quia est respiciens et rationalia bona et naturalia [8] et vitalia (1) ; synderesis vero respicit tantum rationalia bona.

Ad illud vero quod objicitur synderesim debere esse habitum separatum a substantia anime tanquam lumen a vi sensitiva, dicendum est quod non est ita ; imo tanquam lumen extrinsecum [9] se habet, quod [10] cum potentia facit unum et idem.

* * *

[II.] Consequenter, si [11] est vis anime, dubitatur utrum sit eadem libero arbitrio aut rationi, aut non eadem.

Quod autem non sit eadem, videtur per hoc quod dicit Gregorius [12] in supra dicta glossa super Ezechielem I. Dicit enim quod quartam extra hec et supra hec ponimus quam greci synderesim vocant, non

1) *potentie* P. — 2) *r.* — *h.*] omis P. — 3 et 4) *disparitatem* P. — 5) omis P. — 6) *quibus* ajouté P. — 7) omis B. — 8) *r.* — *n.*] interverti B. — 9) sic B et P. Lire : *intrinsecum.* — 10) *et* B. — 11) omis B. — 12) Sic B. et P. Lire : *Jeronymus.*

(1) Jean Damascène, *De fide orthodoxa,* loc. cit.

se tribus miscentem sed ipsa errata corrigentem. Ergo cum una illarum sit ratio, erit synderesis extra rationem, rationi non se miscens.

Preterea, ratio dividitur in duas portiones, ut dicit Augustinus (1) quarum una aptatur viro, altera vero sumenti cibum mulieri que dicitur inferior portio rationis ; et utraque istarum peccat, hec per delectationem, illa per consensum. Synderesis autem, quantum est de se, semper remurmurat peccato. Ergo non est altera pars rationis ; ergo erit [1] vis separata a ratione.

Contra hoc videtur quod dicitur I ad Thessalonicenses in fine [v. 23] super hunc textum : « integer spiritus noster et anima et corpus » etc. ; dicit enim Glossa (2) quod spiritus accipitur pro ratione. Sed spiritus accipitur ibi pro synderesi, sicut habetur in Glossa Gregorii [2] super Ezechielem I : dicit enim quod hic est spiritus Glossa [3] de quo alibi dicitur [4] : « renovamini [5] spiritu mentis [P. f. 45v] vestre » id est ad Ephesios IV (3). Qui est mens que [6] servit legi Dei ? Servetur integer, id est « ratio nostra servetur integra [7], non consentiendo carni » (4) etc. Etiam circa [8] Glossam, nota quod tria posuit ex quibus homo constat : spiritum, animam, corpus : « illud scilicet quo intelligimus et illud quo vivimus et illud quo visibiles et contrectabiles sumus, que rursus duo dicuntur, quia sepe anima cum spiritu nominatur » (5). Sed synderesis non est illud quo scilicet vivimus [B. f. 41r] vel quo [9] visibiles sumus ; ergo est illud quo intelligimus.

Ad Hebreos IV [v. 12] « vivus est sermo Dei » etc. « pertingens ad divisionem anime et spiritus », Glossa : « quia cognoscit filius Dei quomodo dividatur sensualitas a ratione, et ipsa eadem a se, dum plus [10] dedita infimis rebus, inferior est ; vel ab hiis revocata dignior ; sic etiam videt quomodo spiritus a se dividatur, dum vel in Deum inhiat de divina usia cogitans, vel inferius celestia considerat, vel in terra inferius de mundanis recte agendis pertractat, vel etiam quomodo spiritus, id est ratio, a sensualitate secernatur,

1) *e. e.*] interverti B. — 2) Sic B et P. Lire : *Jeronymi*. — 3) Sic B. et P. Supprimez. — 4) *dicit* P. — 5) *renovationem* B. — 6) *qui* B. — 7) *s. i.*] interverti B. — 8) *infra* B. — 9) omis B. — 10) *est* P.

(1) S. Augustin. *De Trinitate*, loc. cit.
(2) Glossa *interlinearis* « Spiritus est mens quae servit legi Dei ».
(3) *Ad Ephes.* IV, 23.
(4) *Glossa ordinaria*, loc. cit., col. 620.
(5) *Glossa ordinaria*, loc. cit. col. 620.

dum quod in se id est in ratione est inferius, superat id quod in illa est altius » (1).

Item tres ponuntur vires motive multociens in Glossa, sicut in illa parabola Mathei XIII [v. 33] : « simile est regnum celorum fermento quod mulier abscondit in tribus satis [1] farine », Glossa : « ut spiritus, anima et corpus non discrepent inter se, vel ut tres anime virtutes in unum dirigantur [2], ut in ratione possideamus prudentiam, in ira odium vitiorum, in cupiditate desiderium virtutum [3] » (2). Sed cum non sint plures motive secundum Augustinum (3) et synderesis non est altera duarum, ergo est rationalis.

Ad idem Gregorius super Job I [v. 16] ibi : « evasi solus ut nuntiarem tibi », « unus fugit id est rationis discretio ad animam redit que amissa nuntiat, ut que preoccupata mens perdidit, afflicta recuperet [4] ».

In Lucam X [v. 30] de eo qui « incidit in latrones » ibi « abierunt semivivo relicto », Glossa : « immortalitatem exuere, sed rationis sensum abolere non possunt, quin homo sapere et Deum possit cognoscere » (4).

Etiam similiter [5] Augustinus in libro de anima et spiritu (5) tantum tres vires ponit. Ex quo relinquitur : si synderesis est vis motiva, erit aliqua istarum ; nulla nisi illa que tenet locum imperantis. Erit ergo synderesis vis illa que est ratio vel pars ejus.

Ad id [6] quod queritur utrum se habeat tamquam rationis pars, dicendum est quod ratio potest accipi large, ut comprehendat omnem vim anime rationalis motivam, et dividit contra animam que nominat principium vite, quecumque sit vita ; nam vita est vegetabilium, animalium sensibilium et intelligibilium, et spirare commune ; et secundum hoc erit synderesis quedam pars rationis ; et sic accipitur ibi [7] ad Thessalonicenses in fine : « ut spiritus vester integer servetur et anima et corpus ». Et per hoc solvitur illud quod ex hoc accipiebatur.

1) *saccis* B. — 2) Sic B et P. Lire : *redigantur*. — 3) omis P. — 4) *recuperat* B. — 5) *agit* ajouté B. — 6) *hoc* P. — 7) omis P.

(1) *Glossa ordinaria*, loc. cit. col. 651 A, avec quelques minimes variantes.

(2) *Glossa ordinaria*, loc. cit., col. 133 B, avec quelques légères variantes.

(3) *De spiritu et anima* cap. 4, faussement attribué à S. Augustin, P. L., t. 40, col. 781.

(4) « Beatitudinem vitae immortalitatis exuere, sed non sensum rationis abolere valuerunt. Ex qua enim parte sapere et cognoscere Deum potest, vivus es homo ». Beda *In Lucae Evangelium expositio*, P. L., t. 92, col. 469 A.

(5) *De spiritu et anima* cap. 4. P. L., t. 40, col. 781.

Si[1] iterum accipiatur[2] ratio ut cum concupiscibili et irascibili comprehendat omnem vim motivam, et sic concupiscibilis et irascibilis anime sensibilis, tunc secundum se totam comprehendetur per rationem synderesis quantum ad partem motivam ejus ; quantum ad partem cognoscitivam per ipsam in quantum est cognoscitiva comprehenditur. Et per hoc solvitur altera objectio que dicit tantum tres vires anime motive, ut Glossa super Math. XIII, et sic in[3] Job I ibi : « et ego remansi solus » etc. ; et in Luc. X ibi : « abierunt semivivo relicto ».

Si vero accipiatur ratio in divisione contra concupiscibilem et irascibilem, ita quod hec etiam anime rationalis vires dicantur, tunc synderesis erit pars rectitudinis prime virium, quam habebat Adam in statu innocentie, que remansit tamquam modicum lumen in Deum ductivum, ne non esset ex toto ratio ad temporalia inclinata vel incurvata. Rectitudo autem gratie est ex toto disperdita per lapsum peccati. Constat enim quod Adam habuit rectitudinem a principio judicii et voluntatis et irascentie naturalem : hec[4] rectitudo non ex toto sublata est. Quod ergo remansit, synderesis dici potest. Illud enim est de se remurmurativum contra peccatum et recte contemplativum boni simpliciter et voluntarium. Et horum omnium est inspectrix relatione ad suum[5] summum bonum ad quod principaliter se habet. Et secundum hoc non erit sejuncta potentia ab illis viribus in quantum flexibiles sunt, sed in illis existens inflexibilis, eadem cum unaquaque illarum. Et tunc exponenda est Glossa beati Gregorii[6] super Ezechielem, qui dicit eam esse extra tres vires anime et supra tres : per esse extra secundum rationem et non secundum rem : hec enim est ut inflexibilis, ille non, ut sint[7] [P. f. 46r] dicte flexibiles ad hec bona mutabilia, et ad virtutem et ad malitiam. Et ideo dicitur supra esse propter nobilitatem : inflexibile[8] enim a boni appetitu et mali detestatione, quantum est de se, est[9] supra per nobilitatem ; aliud est flexibile.

Si vero ponamus rationem et intelligentiam et concupiscibilem et irascibilem, motivas vires, ita quod supra sit intelligentia semper ad summum bonum[10] erectiva, non hoc bonum vel illud in operibus inspiciens[11] ; ratio vero sit recta et non recta, inspectrix bonorum et malorum particularium per[12] collationem — et potest dici ipsa ratio secundum intelligentiam aliquando, que semper est recta quantum est de se, vel secundum fantasiam que est circa bona

1) *sed* B. — 2) *accipiebatur* B. — 3) omis P. — 4) *sed* P. — 5) omis B. — 6) Sic B et P. Lire : *Jeronymi.* — 7) *sic* B. — 8) *flexibile* B. — 9) omis P. — 10) *s. b*] inferverti P. — 11) *inspicienti* B. — 12) omis B.

sensu comprehensibilia, que est ut in pluribus non recta, licet eam rectam esse contingat — tunc non erit synderesis in ratione, sed supra, scilicet intelligentia. Et ratio illa dividetur per duas portiones [1], quarum una viro comparatur et alia mulieri; et non erit [B. f. 41v] synderesis altera illarum, sed supra utramque et supra irascibilem et concupiscibilem que sub appetitu comprehenduntur. Et secundum hunc modum planum est quod dicit beatus Gregorius [2] super Ezechielem I dicens quatuor esse vires quibus quatuor [3] altera proportionatur sive facies eorumdem.

Queritur autem quomodo dicitur synderesis remurmurare peccato. Quando enim quis peccat, remurmurat illi; ergo movetur contra [4] illud; et numquid habet moveri sic, cum naturalis voluntas non moveatur nisi in commune?

Item, quem motum habet, dum corrigit errata? Cum non retrahat, sed judicat non faciendum, hoc ipsum indicat judicium liberi arbitrii, licet voluntas sententiativa contrarium judicet et exsequatur.

Item, si voluntas naturalis est in naturalia et in talia non [5] rationalia, synderesis tantum in rationalia, ad quid igitur necessaria est, cum naturalis faciat [6] quicquid illa facit et non e converso?

Item, qui sunt ejus motus proprii, si cognitionis et affectionis, circa que?

Item, quomodo nominatur intelligentia a quibusdam?

Responsio. Dico [7] quod synderesis movet liberum arbitrium dirigendo in [8] bonum et cohibendo a malo, et movet in [9] bonum commune quod invenitur in isto bono aut in illo. Non ergo est in bonum particulare secundum se, sed [10] in commune inventum in eo.

Item, non est judicium deliberationis apud synderesim, sed executionis. Determinatum est enim bonum in particulari bono apud ipsam sine omni deliberatione.

Et licet voluntas naturalis sit in rationalia bona, nichilominus est synderesis ad idem, sed differenter : voluntas enim naturalis est sicut potentia, non sicut potentia habitualis; synderesis autem est sicut potentia habitualis; et voluntas in alia bona est, synderesis autem non.

Motus autem ejus est tam cognitionis quam affectionis, sed magis proprie affectionis.

1) *rationes* P. — 2) Sic B et P. Lire : *Jeronymus*. — 3) *e. — q.*] omis P. — 4) *circa* B. — 5) omis B. — 6) *fiat* B. — 7) omis P. — 8) *d. i.*] *dictum* B. — 9) omis B. — 10) omis B.

Intelligentia autem vocatur illa que est [1] cognitionis.

Potentia habitualis dicitur que facilis est ad actum ; et sic synderesis dicitur potentia habitualis quia non impeditur ab actu suo, quantum in se est ; sed hoc, scilicet impediri, contingit per inobedientiam rationis Ratio ipsa [2] dicitur potentia habitualis sed non in tantum ; quia etsi impediri non possit quantum ad actum faciendi quod vult interiori [3] facere, tamen quantum ad actum judicii in difficilibus.

Item, synderesis est idem in subjecto cum voluntate naturali, sed nominatur per synderesim, secundum quod est in bona rationalia, et secundum hanc rationem est potentia habitualis ; sed tamen voluntas naturalis secundum hanc rationem non est [4] potentia habitualis, sed potentia solum.

* * *

[III.] Sequitur tertia questio utrum scilicet secundum eam sit peccare seu in ea, si est vis anime, sit peccatum.

Quod videtur per hoc [5] quod conscientia aliquando est erronea, aliquando recta. Sed in qua vi est error in operandis, in ea vi [6] est peccatum. Quod autem synderesis sit conscientia, accipitur ex hoc verbo Gregorii [7], cum dicit : « hanc tamen conscientiam [8] cum sepe impius in profundum peccati venerit, videmus precipitari » ; et loquitur ibi de synderesi. Ergo in synderesi est peccatum.

Item, cum anima secundum se totam puniatur et pena eterna non debeatur [9] nisi pro peccato, ergo anima secundum vires motivas peccat ; ergo secundum synderesim, cum synderesis sit vis motiva.

Item, contraria nata sunt fieri in eadem vi ; sed virtus et vitium sunt contraria ; ergo sunt nata in eadem vi esse. Sed virtus que est donum sapientie est nata esse in summa vi anime, et ita in synderesi ; ergo [10] peccatum.

Item, synderesis et fomes se habent per modum oppositionis, quia contrarias habent inclinationes ; fomes ad malum, synderesis ad bonum ; fomes est [11] habitus malus, synderesis potentia habitualis ad bonum. Sed peccatum est secundum fomitem ; ergo et secundum [P. f. 46v] synderesim.

Contra hoc est quod remurmurare peccato et consentire sunt

1) *q. e.*] *quasi* P. — 2) *R. i.*] interverti P. — 3) lire : *interius* [?]. — 4) omis B. — 5) *v. — h.*] interverti B. — 6) omis P. — 7) Sic B et P. — 8) *h. — c.*] omis P. 9) *p. — d.*] *pena non debeatur eterna* B. — 10) *est* ajouté B. — 11) omis B.

disparata ; ergo cum unum eorum [1] per se sit ipsius synderesis, reliquum non erit ejus [2].

Item, cum sit quedam vis motiva anime vegetabilis que semper moveatur in suum delectabile, sicut que est in epate, aut appetendo aut dirigendo etc., cum sit circa [3] instrumentum, et sit alia anime sensibilis que semper moveatur, ut fantasia vel vis spiritualis que est in corde, erit similiter tertia que semper [4] movebitur in delectabile anime rationalis, scilicet summum bonum. Sed constat quod illa erit suprema vis anime. Erit ergo synderesis.

Item, synderesis [5] respicit bonum et malum secundum differentias communes ; hec enim est ejus differentia ad ea que sunt virtutis deliberative. Sed peccatum, cum sit circa opus, est in singularibus ex omissione bonorum et transgressione malorum. Ergo non est in synderesi.

Ad id vero quod queritur utrum synderesis sit vis secundum quam insit peccatum ipsi anime, et similiter utrum secundum eam insit meritum, dicendum est quod si synderesis est vis eadem anime cum predictis viribus secundum modum differens, tunc dicendum est quod secundum synderesim in quantum talis est, non est peccatum, sed est adjutorium ad meritum, sicut sensualitas inordinata est alliciens ad demeritum [6] ; secundum illam tamen [7] potentiam altero modo se habentem, contingit esse meritum et demeritum, hoc est in quantum est flexibilis [B. f. 42r] et ad bonum et ad malum. Si vero synderesis idem sit quam intelligentia aut ipsa [8] cum habitu quodam, dicendum est quod secundum ipsam quantum est de se, non est peccatum ; accidit tamen cum ipsa precipitatur a loco suo et non habet effectum suum [9] ex parte inferiori, ut dicatur peccato obnubilari, quod peccatum est liberi arbitrii ; ipsa autem obnubilatur quia, cum omnes vires ordinentur [10] secundum modum suum ad merendum, et omnes in peccato liberi arbitrii, cujus est mereri per gratiam, privantur a merito et cadunt in penam peccati, et ita synderesis ex parte inferiori obnubilatur peccato, et [11] minus est potens semper in consecutione sui effectus, quanto plus intenditur peccatum.

Ad id vero quod objicitur quod conscientia tum est recta, tum

1) *ipsorum* P. — 2) omis P. — 3) *contra* P. — 4) omis P. — 5) omis B. — 6) *debitum* B. — 7) *i. t.*] interverti P. — 8) *potentia* B. — 9) omis P. — 10) *ordinent* B. — 11) suppléer : *tanto.*

erronea, et si erronea demereatur[1], si recta mereatur, dicendum est quod conscientia est ex conjunctione synderesis ad liberum arbitrium, et non est ipsa synderesis, et se habet sicut scientia in agere et[2] medio modo se habet ad scientiam in universali et scientiam[3] in propria ratione. Verbi gratia, sicut si in synderesi sit scriptum quod omnis qui se fecerit filium Dei et non sit, morte moriatur; sed iste se facit filium Dei, demonstrato Christo, et non est; ita opinatur[4]: morte ergo moriatur. Quod erat syndereseos erat immutabile et non dictabat[5] nisi bonum; sed illud conjunctum cum eo quod erat rationis, dictabat peccatum. Sic ergo synderesis cum ratione liberi arbitrii facit conscientiam rectam vel erroneam; et conscientia magis se tenet ex parte rationis; ipsa tamen synderesis non est erronea, que est scintilla conscientie, sicut dicit beatus Gregorius[6].

Ad id vero quod objicitur de pena anime secundum se totam, est verum quod ipsa[7] punitur in non consequendo suum finem et effectum ad finem et propter hoc est hoc quod animam ipsam torquet remurmurando peccato, et pena[8] peccati se ipsam affligit; sed non propter hoc ipsa secundum se peccat, cum ei non primo pena debeatur.

Ad id vero quod objicitur sapientiam donum esse in synderesi, cum sit in suprema vi anime, dicendum est quod dona et virtutes sunt in ratione et voluntate, ut proprie loquamur[9]. Sapientia donum est in superiori parte rationis, et in ea potest esse peccatum, cum non videatur esse absque gratia et luce Dei. Si autem dicamus sapientiam esse in synderesi, non ex hoc sequitur quod peccatum secundum se sit in ea; cum[10] enim anima peccat secundum unam vim, donis omnium virium privatur; et ita, licet secundum hanc non peccet, secundum hanc potest privari sapientia que est donum gratuitum.

* * *

[IV.] Sequitur quarta questio utrum synderesis possit extingui ita quod non remurmuret peccato.

Quod autem ita sit, videtur in heresiarchis quibus conscientia dictat subire martyrium pro fide sua defendenda. Sed hoc est error peccati. Ergo non remurmurat synderesis in eis contra peccatum.

1) *t. e. r. — d.*] *non potest esse recta cum erronea demereatur* P. — 2) omis B. — 3) *scientia* B. — 4) *i. o.*] *ita enim opinantur* P. — 5) *mutabat* B. — 6) Sic B et P : lire *Jeronymus*. — 7) sous-entendre : *synderesis*. — 8) *pene* B. — 9) *in* ajouté B. — 10) *quod* B.

Quod etiam videtur in Glossa super Ezechielem, cum dicit : « hanc conscientiam videmus precipitari, cum impius in profundum peccati venerit et locum suum amittere ». Sed quid est locum suum eam amittere [1], nisi non semper esse contra peccatum, sed aliquando succumbere peccato ? Ergo cum omnino in dampnatis irrecuperabiliter [2] sit precipitata, in eis erit extincta, cum eis libeat peccare, etsi non puniri [3].

Item Jeremiae II [4] [v. 16] dicitur : « Filii Mempheos et Taphnes constupraverunt te usque ad verticem », Glossa : « Malignus spiritus de [P. f. 47r] membris inferioribus usque ad verticem contingit, quando castam celsitudinem mentis diffidentie morbus corrumpit » (1).

Item, in Jeremie treni. I [v. 5] : « Facti sunt hostes ejus in capite ».

Item, super illud psalmi [XIII, 2] : « corrupti sunt et abominabiles facti sunt, etc. », Glossa : « omni vi rationis privati » (2).

Item, synderesis et fomes habent se per modum contrapositionis propter diversas inclinationes. Sed ex toto potest fomes per gratie amplitudinem extingui ut in beata [5] Virgine et Christo. Ergo per cumulum malitie synderesis poterit ex toto in aliquo reproborum extingui ut in antichristo.

Item, super locum [6] illum psalmi [LV. 4] : « ab altitudine » etc. « ego vero in te sperabo », Glossa : « tres sunt affectiones corporis, scilicet sanitas que sentit, stupor qui non sentit, immortalitas que non sentit, sed aliter et aliter. Similiter et in anima tres » (3). Ergo in anima potest esse stupor ita quod spiritualiter non sentiat actu. Ergo sic extinguitur in ea actus synderesis.

Contra hoc est quod dicitur in fine Isaie [LXVI, 24] : « vermis eorum non morietur » etc. Vermis autem ille est conscientie [7] que semper contraria est peccato.

1) *S.* — *a*] omis P. — 2) omis P. — 3) *c.* — *p.*] omis P. — 4) I. — II.] *De eis* P. 5) Omis P. — 6) omis P. — 7) *conscientia* P.

(1) « Malignus spiritus quasi ab inferioribus membris usque ad summa pertingit, cum activam vitam polluens, castam celsitudinem fidei diffidentiae morbo corruperit ». Rabani Mauri, *Expositio super Jeremiam*, in h. loc. P. L., t. 111, col. 816 B ; (la *Glossa ordinaria* attribue ce texte à S. Grégoire).

(2) Petri Lombardi *Commentarium in psalmos*, in h. loc P. L., t. 191, col. 163.

(3) « Tres sunt affectiones corporis. In stupore non dolet corpus, quia non sentit. In immortalitate similiter, quia plene firmatum est. Sanitas vero si molestatur, dolorem habet, nec ideo propior immortalitati stupidus quoque sanus. Ita tres affectiones animae sunt ». *Glossa ordinaria.*

Item, in libro Sapientie [V. 3] dicitur : « Dicent inter se penitentiam agentes : quid prosunt nobis jactantia ? » etc.

Item, de Lazaro quem petiit dives in inferno ut mitteretur ad ipsum, ut extremo digititactus refrigerium sentiret, et petiit ut hoc nuntiaretur fratribus suis ne in illum locum venirent tormentorum ; unde Luce XVI [v. 28] : « habeo, inquit, quinque fratres » etc. ; ubi ait Glossa : « Postquam ardenti de se spes tollitur, animus ad propinquos recucurrit quia reproborum mentem pena sua erudit quandoque inutiliter ad caritatem, ut etiam suos spiritualiter diligant qui hic dum peccata diligerent, nec se amabant » (1). Petiit ergo sibi bonum et aliis. Ergo non videtur synderesis in eo extincta.

Item, beatus Bernardus in libro de libero arbitrio (2) : « quomodo non est aliquod sapere, ubi per mala que tolerantur, coguntur penitere de malis que facta sunt ? » Ergo habent instinctum boni.

[B. f. 42v] Responsio. Ad solutionem eorum que dicta sunt, distinguendum est, quod aliud est de dampnatis, aliud de dampnatoribus (3).

Unde ad hoc quod objicitur de heresiarchis utrum in eis remurmuret synderesis peccato, cum eis dictat conscientia se debere subire martyrium pro fide sua defendenda, dicendum est secundum supradicta, quod in hiis debilitatur effectus syndereseos per se sumpte propter privationem fidei que est fundamentum omnium bonorum ; sed in hiis conscientie actus viget, ratione cujus paratus est ipse subire martyrium ; supponit enim hanc quam credit esse fidem. Hoc autem non facit synderesis, sed ea que sunt liberi arbitrii aut rationis. Tamen non est in tali extincta synderesis ; quia licet erret in particulari, tamen in generali displicet ei malum, displicet ei error ; et hoc est secundum synderesim. Quod apparet, quia, cognito errore, plerique convertuntur. Unde et Ambrosius

(1) *Glossa ordinaria*, P. L., t. 114, col. 317 B.

(2) « Quomodo non est ibi aliquod sapere, ubi mala quae tolerantur cogunt poenitere malorum quae acta sunt ? » S. Bernard. Tractatus de gratia et libero arbitrio, cap. 9, P. L., t. 182, col. 1017 C.

(3) Au lieu de « dampnatoribus », il faut, sans doute, lire « viatoribus ». Nous retrouvons en effet cette opposition entre les « damnati » et les « viatores » chez Alexandre de Halès (« Summa theologiae », pars 2, q 73, membro 4 circa finem) et chez Odon Rigaud (ms. 208 de la Bibliothèque communale de Bruges, folio 331v col. 2 circa finem) en des passages manifestement inspirés du chancelier Philippe. — La « solution » n'étant qu'annoncée, il semble bien qu'à nos deux mss., il manque tout un texte développant la distinction qui vient d'être établie.

dixit de Augustino matri sue : « Sine [1], quia legendo quantus iste sit error [2], inveniet ». Et est sicut de illo qui scit in universali omnem mulam esse sterilem, et tamen credit hanc habere in utero ; et cum pertractat et confert, recedit error, et sciens quod est mula et conferens [3] universali, scit non habere in utero.

Ad aliud vero quod dicitur : « videmus hanc conscientiam precipitari » etc., dicendum est quod contingit eam a loco suo precipitari, id est peccato obnubilari, non tamen extingui.

Ad illud Jeremie II « Filii Mempheos » etc. solvendum est per Glossam (1) que dicit ibi [4] : « vertex corrumpitur, cum fides corrumpitur », unde exponit verticem de fide.

Ad aliud Treni I : « facti sunt hostes ejus in capite », exponitur de intentione.

Et illud : « corrupti sunt » etc., dicitur verius [5] rationis gratia.

Ad aliud respondendum est quod secus est de synderesi et de fomite ; quia fomes est habitus ; synderesis, habitualis potentia et ideo essentialius habet. Tamen [6] verum est quod fomes extingui non potest aliquatenus quantum ad id quod penale est, ut est fames [7] et sitis ; sed [8] quantum ad culpam et ad [9] inclinationem ad malum, extinctus est, ut in beatissima Virgine.

Ad aliud respondendum quod stupor potest esse in anima ; sed per hujusmodi stuporem non potest extingui synderesis. Unde tria distinguuntur in Glossa predicta : « provida cautela » que respondet sanitati, « stulta arrogantia » que respondet stupori, « gloria secura » que respondet immortalitati. Unde Glossa post dicit : « Stulta arrogantia similis est stupori quando quis de se presumens nec timet nec cavet » (2) et sic tollit timorem [10]. Et [11] alibi invenitur quod peccati enormitas tollit dolorem. Unde ad Ephesios IV [v. 19] ibi : « qui desperantes semetipsos tradiderunt impudiciae », alia littera secundum hoc dicit : « indolorii [12] id est de peccatis non dolentes » (3). Tamen per hoc non probatur quod actus synderesis [13]

1) *sive* B. — 2) *i. s. e.*] *sit iste error* P. — 3) *in* ajouté P. — 4) *q. d i.*] *quod ibi dixit* P. — 5) *vel vis* B. — 6) *h. T.* interverti B. — 7) *fomes* B. — 8) *scilicet* B. — 9) omis P. — 10) *t. t.*] *tollitur timor* P. — 11) omis P. — 12) *indolori* P. — 13) *non* ajouté P.

(1) Cfr supra, p. 219, note 1.

(2) « Ita tres affectiones animae sunt ; scilicet provida cautela ; stulta arrogantia, gloria secura. Stulta arrogantia similis est stupori, quando quis de se praesumens nec timet nec cavet » *Glossa ordinaria.*

(3) « Desperantes vel indolorii ; quod ex graeco trahitur, id est de peccato non dolentes » *Glossa ordinaria.*

tollatur. Dolor enim de peccato et timor [P. f. 47v] et cautela liberi arbitrii sunt, et hic licet tollantur, potest remanere actus synderesis; sicut, viribus que sunt in membris paraliticis debilitatis, vīget internus [1] motus cordis et spiratio pulmonis.

Ad illud vero quod objicitur de divite et Lazaro, distinguendum est quod sunt quidam actus syndereseos quantum ad displicentiam mali, et hoc dupliciter, vel in collatione ad penam vel preter. Dicendum est ergo quod quantum ad instinctum boni, et quantum ad displicentiam mali culpe absolute, extincta est synderesis in dyabolo et in dampnatis. Secundum vero tertium modum, non est extincta; et hec remanet ad penam. Quod patet per alteram partem Glosse Luce XVI ibi : « servatur diviti ad penam et cognitio pauperis quem despexit, et memoria fratrum quos reliquit, ut de visa gloria despecti et de pena inutiliter amatorum amplius torqueatur » (1) et de hac dicitur in fine Isaie : « vermis eorum non morietur » etc. Habent ergo displicentiam mali in collatione ad penam. Quod notatur in petitione divitis illius : petiit enim ut hec nuntiarentur ne in hunc locum [2] veniant tormentorum ; hoc est ne digna faciant penis eternis et hoc est ne in hunc locum veniant tormentorum [3] ; et sic est opus syndereseos cui displicet peccatum in collatione ad penam.

Ad aliud beati Bernardi in libro de libero arbitrio : « quomodo non est ibi aliquod sapere, etc. » ipse idem subjungit, responsionem dicens : « nollent omnino puniri ; justum autem est puniri que [4] punienda gesserunt » ; quare « mala est voluntas que justitie non concordat » ; et postea : « non vere penitent qui non tam dolent se [5] sibi vixisse, quam hoc ipsum jam nihil non posse » (2).

1) *interius* P. — 2) *h. l.*] *hiis locis* P. — 3) *h. e. n. d.* — *t.*] omis P. — 4) *sic* P. — 5) lire *qui*.

(1) *Glossa ordinaria*. P. L., t. 114, col. 317 B.
(2) S. Bernard, loc. cit. col., 1018 A-B.

Dom Odon Lottin, O. S. B.

Louvain.

IX

TRIBUNE LIBRE

Y eut-il une philosophie scolastique au moyen âge ?

L'étude publiée sous ce titre par M. De Wulf (numéro de février) a provoqué l'envoi de diverses correspondances. Nous publions ci-après des extraits de lettres. Il s'agit d'une question de méthode d'intérêt général.

1° Du P. Maréchal, S. J. (Louvain) :

Les grandes philosophies du XIIIe siècle ont certainement des aspects spéculatifs communs. Je ne vois pas pourquoi il serait interdit de dégager ceux-ci, pour en faire la base d'un exposé didactique.

Une vraie difficulté surgit, par contre, dans l'appréciation du degré de correspondance qui existerait entre cette abstraction logique, parfaitement légitime, et un ordre saisissable de causalités historiques.

Allons tout de suite au principal point litigieux. Le fonds doctrinal commun des grands scolastiques leur fut-il imposé par leur respect du dogme chrétien ? Comme vous, je crois que cette influence théologique a été un facteur de premier ordre, non exclusif toutefois.

Mais la question, telle que je viens de la poser, néglige trop la complexité des processus qu'elle veut explorer. Permettez-moi quelques remarques, qui me viennent à l'esprit sans beaucoup d'ordre :

1. Le dogme chrétien a-t-il jamais inspiré directement autre chose que des thèses de théodicée et de psychologie ? Si, à certaines époques, il a commandé en outre, indirectement, des thèses de métaphysique générale, ce ne put être que sur une base philosophique présentant déjà quelque homogénéité.

2. Sans doute aussi faudrait-il distinguer, au moyen âge même, une phase préparatoire, où les apports du dogme, de la tradition patristique ou profane et de la démonstration rationnelle restent souvent confondus, et la période de maturité, où, pour l'essentiel, les philosophies ont conquis leur autonomie comme systèmes.

Durant la phase préparatoire, l'influence théologique, mêlée à tout le mouvement de la pensée, fut nécessairement très grande. Cependant, alors même, sur le terrain proprement philosophique, elle éliminait et canalisait plutôt qu'elle ne créait. En entravant l'évolution des complexes philosophiques de type matérialiste-atomistique et de type panthéiste alexandrin, elle avantageait incontestablement tout un vaste et confus ensemble d'éléments plus orthodoxes : néoplatoniciens, augustiniens, aristotéliciens. Or, entre ces éléments privilégiés, si différents soient-ils, règne un air de famille, qui n'étonne guère lorsque l'on songe que le néoplatonisme le plus pur est mâtiné d'aristotélisme. Puisque l'importance relative de l'élément péripatéticien ne cessa de s'accroître, grâce à l'invention successive des ouvrages du Stagirite, ne peut-on admettre que l'aristotélisme exerça très tôt une véritable force assimilatrice, dont les effets éclateront au XIIIe siècle ?

Aux XIIIe et XIVe siècles, je ne vois autre chose que le développement de la situation précédente. Sur la philosophie émancipée, la théologie n'exerce plus guère qu'un contrôle négatif : on éprouve même assez peu le besoin de faire, aux « credita », une place positive dans les systèmes rationnels (cf. Scot, les Theoremata, Occam). S'il persiste, en philosophie pure, une certaine unité doctrinale, ce n'est donc pas, me semble-t-il, dans une influence actuelle du dogme qu'il faut en chercher la cause : ou bien cette unité relative est un legs du passé, ou bien elle tient à des nécessités d'ordre rationnel.

Je ne pense pas que l'on puisse trouver, chez les grands scolastiques, le dessein arrêté de mettre à la base de leurs systèmes une sorte de programme philosophique minimum, une sorte de syllabus. En fait, cependant, indépendamment même de l'accord imposé par les croyances, ils pensent selon quelques schémas communs, dont la correspondance est plus étroite que la similitude existant entre le platonisme pur et le péripatétisme pur.

N'expliquerait-on pas suffisamment cette concordance par une contamination « aristotélicienne », de plus en plus étendue, des milieux scolastiques ?

Dans la ligne albertino-thomiste, le triomphe de l'aristotélisme est rapide et complet, mais laisse subsister des éléments augustiniens assimilables.

Dans la ligne « augustinienne » franciscaine, l'invasion, plus accidentée, reste incomplète : il y a juxtaposition plutôt qu'assimilation. J'imagine là (en sacrifiant toute nuance) trois stades successifs : 1. Stade bonaventurien : philosophie encore foncièrement augustinienne, appuyée sur la théologie ; l'aristotélisme, si largement qu'il y soit représenté pour le détail, demeure secondaire, accidentel ; une pareille philosophie est cohérente, mais pas autonome. 2. Stade scotiste : sous l'influence croissante de l'esprit aristotélicien, abandon des appuis théologiques de l'augustinisme bonaventurien, et « rationalisation » de la philosophie, sans aller cependant jusqu'à l'adoption intégrale de la métaphysique péripatéticienne ; cela fait une philosophie autonome, d'inspiration mélangée (avec tous les inconvénients qu'entraîne ce dualisme interne, masqué mais non réduit par la prodigieuse virtuosité de Duns Scot). 3. Stade occamiste : abandon explicite du réalisme ontologiste de D. Scot, mais sans briser les cadres formels de l'augustinisme aristotélisant ; désagrégation de la métaphysique.

Tout cela étant, je croirais volontiers que la *tonalité* commune des doctrines médiévales dépend de plusieurs facteurs à la fois : 1. Contrôle ecclésiastique. 2. Concordances naturelles de l'aristotélisme et du néoplatonisme. 3. Influence assimilatrice croissante de l'aristotélisme (avec des résultats variables d'après les milieux où elle s'exerce).

Ces rapprochements n'empêchent pas, d'ailleurs, que les quatre grandes philosophies scolastiques (augustino-bonaventurienne, thomiste, scotiste, occamiste), envisagées chacune dans son organisation systématique interne, ne diffèrent profondément entre elles, plus profondément même, selon moi, que certaines d'entre elles ne diffèrent de tel ou tel système moderne. Et ceci complique encore le problème que vous posez.

3. Avec vous, je distinguerais soigneusement l'étiquette collective : « les scolastiques », de la désignation doctrinale : « la philosophie scolastique ». Mais pour ce qui concerne la première, l'usage nous tient ; vaut-il la peine de réagir ? et comment refuser la qualification de scolastique à un Jean Scot, à un David de Dinant ou à un Siger de Brabant ? Si éloignés qu'ils soient de la « sententia communis », j'aimerais mieux, je l'avoue, au moins pour les deux derniers, les appeler des « scolastiques dissidents ». En les nommant des dissidents, je suppose, évidemment, qu'il y eut, à chaque époque, une orthodoxie scolastique ; il me semble certain qu'en plein moyen âge, cette orthodoxie ne fut pas seulement une orthodoxie religieuse ; elle ne me paraît pas néanmoins réductible à une

quintessence générique des doctrines spécifiques, ni à un ensemble codifié de propositions très générales, qui aurait, en bloc, imposé son évidence par-dessus même la variété des systèmes particuliers. C'est pourquoi je n'oserais affirmer qu'ait existé jamais « une » synthèse scolastique : par contre, il y eut « des » synthèses scolastiques, obéissant indubitablement à des « conditions spéculatives communes ».

A mon avis, votre thèse générale, si l'on tient compte des réserves dont vous l'entourez, reste très défendable ; personnellement, comme vous aurez pu voir, je serais porté à l'atténuer un peu, mais non à la délaisser.

2° De Mgr Grabmann (Munich) :

Aus meinem Vortrag : *Die Philosophie des Mittelalters und das moderne Geistesleben,* gehalten am 21. Februar an der Universität München :

Während, wie Baeumker sich ausdrückt, « historisch nicht nährer orientierte Beurteiler in der mittelalterlichen Gedankenwelt insbesondere der philosophischen eine unterschiedslose Einheit erblickten, gleichfarbiges Licht die einen, gleichgestaltetes Dunkel die anderen », zeigt sich neuestens bei einigen neuscholastischen Historikern der mittelalterlichen Philosophie das Bestreben, die Einheit des scholastischen Denkens besonders 13. Jahrhundets zu negieren. Man wendet sich hier vor allem gegen M. De Wulf, der in seiner ausgezeichneten *Histoire de la philosophie médiévale* sich bei aller Anerkennung der Lehrverschiedenheiten doch für eine Synthèse scolastique ausgesprochen hat. Es ist dies der gleiche Gedanke, dem Baeumker die Prägung Gemeingut der Scolastik gegeben hat und dem ich mich auch mit der Bemerkung angeschlossen habe, « dass eine ungleich grössere und deutlichere Gemeinsamkeit und Uebereinstimmung in der methode und in den philosophischen Grundüberzeugungen im Mittelalter als in der Neuzeit herrscht ».

Demgegenüber behauptet man, dass zwischen Bonaventura, Thomas von Aquin und Duns Skotus nicht mehr Gemeinsamkeit bestehe als zwischen Bonaventura und Kant, zwischen Thomas von Aquin und Hegel und zwischen Duns Skotus und Bergson. Jch kann diese Auffassung nicht teilen. Dagegen spricht vor allem trotz mancher pantheistischer Strömungen der theistische und pluralistische Grundzug der mittelalterlichen Philosophie, das trotz vielfätiger Konflikte doch vorherrschende Streben nach Uebereinstimmung mit den

Dogmen des Christentums und für die Früh-und Hochscholastik die allen philosophischen Richtungen gemeinsame Einstellung auf das Sein, auf die Seinsmetaphysik als den Höhepunkt des philosophischen Denkens. Wenn auch diese Seinsorientierung, diese Hinordnung des philosophischen Denkens auf das Sein, den Keim mancher Differenzen in sich trug, so war sie doch eine grosse gemeinsame Plattform, die erst durch den Skeptizismus und Kritizismus des Nominalismus des 14. Jahrhundets verlassen wurde. Die via nova des Wilhelm von Ockham, Nikolaus von Autrecourt u. a. steht allerdings dem philosophischen Denken Humes näher als der via antiqua eines Thomas von Aquin und Duns Skotus.

3° Du P. Longpré, O. F. M. (Quaracchi) :

Je considère comme fondamentale pour l'intelligence de la pensée médiévale la conception que vous exposez et qui relie si bien, malgré les divergences qui les séparent, les principaux Docteurs du XIIIe siècle. Cette conception est bien aussi celle que partageaient le P. Ignace Jeiler et aussi le P. Prosper de Martigné, O. M. C. Personnellement je ne puis considérer la scolastique comme un mot ou une étiquette : le fonds doctrinal commun est très considérable, plus peut-être que vous ne le laissez entendre. Du moins, c'est l'impression très nette et appuyée que j'ai, depuis deux ans surtout que je me suis appliqué à lire en regard saint Thomas et D. Scot.

Sur un point toutefois, mon avis diffère de celui que vous exprimez, j'entends parler de l'illumination. Je ne crois pas qu'Henri de Gand soit isolé et je ne puis concilier saint Thomas et saint Bonaventure, malgré mon désir et l'autorité très vénérée du P. Jeiler. Cette remarque n'affecte pas votre article ni mes convictions sur le fait d'une synthèse commune aux grands maîtres de la scolastique.

4° de M. Blaise Romeyer (Vals, près Le Puy) :

La question de savoir si, oui ou non, il y eut, au moyen âge, du XIe siècle au XIIIe, et surtout au XIIIe, un fond de synthèse scolastique, restera, je le crois, livrée longtemps encore à la discussion. Elle est, en effet, trop vaste, trop complexe et trop délicate, bref elle enveloppe trop de vérité, pour se laisser résoudre comme une banale équation d'algèbre. Où trouver le point terminus de l'accord fondamental et celui où commencent les divergences d'écoles ? De nombreuses études, dirigées par une méthode sévère, seront requises pour le fixer avec une suffisante sécurité. Mais s'il est

difficile de déterminer avec une précision mathématique le détail des démarches intellectuelles et des thèses communes aux grands scolastiques [1], il l'est beaucoup moins de tracer les lignes maîtresses de leur doctrine fondamentale. Cette synthèse foncière, qui n'est point due seulement à la volonté de respecter le donné chrétien, mais résulte bien de considérations rationnelles, il suffit pour la découvrir de creuser en profondeur. C'est principalement dans les points suivants qu'elle m'apparaît.

1° Les grands scolastiques s'accordent sur la valeur absolue de la pensée humaine. Les notions premières et les vérités qui d'emblée en découlent se présentent à eux avec la note de réelle objectivité. Il y a donc, dans leurs œuvres respectives, de quoi édifier vraiment une théorie consistante de la certitude. Donnée primitivement, cette certitude intellectuelle, après avoir servi à démontrer l'existence de Dieu, trouvera en lui, vérité subsistante et pensée souveraine, l'explication ultime d'elle-même. Cette unanimité des grands scolastiques sur la valeur absolue de l'intelligence humaine est-elle donc négligeable ? Elle ne suffit pas, bien sûr, à caractériser entièrement la philosophie scolastique, mais elle y contribue.

2° Les maîtres scolastiques s'accordent à regarder Dieu comme transcendant, naturellement du moins, à nos expériences intellectuelles ; ils ne sont, proprement, ni ontologistes, ni panthéistes, ni même innéistes. Mais l'essentielle déficience des êtres des divers degrés leur révèle l'absolue nécessité de l'Etre qui, se suffisant à lui-même pleinement, suffit par là même à rendre raison de tout. Les augustiniens s'attarderont plus volontiers aux preuves dont le point de départ est intérieur et à l'argument des degrés, les aristotéliciens aux preuves prises du monde extérieur. Ceux-ci, au reste, sauront, à l'exemple de saint Thomas, ne point négliger l'admirable voie des degrés. Qui ne voit qu'il y a là des nuances seulement et que l'accord fondamental n'en est pas entamé. Sans doute l'argument anselmien du *Proslogium* est-il diversement jugé, les uns affirmant sa valeur, les autres la niant, mais il ne s'agit là que d'un argument, d'un seul ; encore est-il vraisemblable que l'opposition des verdicts ne procède que de l'opposition des interprétations. Nos docteurs médiévaux se trouvent donc unanimes à faire valoir les principales preuves de l'existence de Dieu. De même sont-ils unanimes sur notre science réelle, quoique analogue, de la nature

1) Contentons-nous, pour faire court, de nommer saint Anselme, les Victorins, Alex. de Halès, Albert le Grand, saint Bonaventure, saint Thomas et Duns Scot.

divine, sur ses attributs et les voies qui nous y mènent, sur le fait et la possibilité de la création « ex nihilo », sur la souveraine liberté de l'acte créateur, sur la ressemblance imparfaite mais réelle entre créatures et Créateur, sur le but ultime de la création, sur l'exclusion du monisme déterministe, qu'il soit d'essence matérialiste ou panthéiste. Voilà bien de l'unité, et relative au centre même de la philosophie, à Dieu ; unité qui, sans en être altérée, s'enrichit et s'embellit de variété, car les détails concrets, le ton du style, la manière d'exploiter un thème identique en son fond, le cachet personnel, différent chez les divers maîtres de la scolastique, révélant ainsi la diversité des dons individuels et des influences. Le texte d'un saint Thomas, par exemple, sera plus didactique, moins imprégné d'expérience extraintellectuelle, moins subjectif, que celui d'un saint Anselme ou d'un saint Bonaventure ; question de degrés, de nuances, non d'opposition foncière.

3° La cosmologie scolastique est relativement imparfaite, se trouvant insuffisamment libérée du poids mort de la physique aristotélicienne. Pourtant, en ce domaine encore, les grands scolastiques sont loin de flotter à tout vent de doctrines. Ils savent que les êtres matériels, même inorganiques, ne sont point passivité pure, bien moins pure activité, qu'ils existent pour l'homme, lequel se réalisera d'autant mieux qu'il en comprendra davantage la vérité, la bonté et la beauté. Il ne sera guère question, qu'au XIIIe siècle, de composition hylémorphique, mais cette composition servira à qualifier l'augustinisme bonaventurien et le scotisme, non moins que le thomisme. Sans doute, la conception de matière et de forme est-elle plus souple chez les tenants de la pluralité des formes substantielles que chez les partisans de l'unicité, mais la caractéristique proprement péripatéticienne de l'hylémorphisme se retrouve, diversement, chez les uns et chez les autres. Se faisant de la matière une idée plus large que les thomistes, les scolastiques augustiniens admettront une composition de matière et de forme même en nos âmes et dans les substances angéliques, mais ce serait étrangement se méprendre que de voir là un accroc au spiritualisme. Car ils se gardent bien de confondre simple puissance avec puissance de l'ordre quantitatif. D'ailleurs, si à l'endroit de la matière et de la forme, l'accord fondamental ne se trouve réalisé qu'au XIIIe siècle, il l'est chez tous les grands scolastiques sur la doctrine plus compréhensive de la puissance et de l'acte. Un Anselme et un Bonaventure, tout en découvrant dans les êtres de la nature plus de naturelle spontanéité que n'y en voit un saint Thomas, savent tout de même

reconnaître en eux un fond de réelle passivité. Toujours la variété dans l'unité.

4° Il y aurait beaucoup à dire sur l'unanimité des maîtres dont nous parlons en ce qui concerne la psychologie métaphysique. Ils admettent, non pas seulement pour respecter le dogme chrétien, mais pour des motifs pris de la philosophie, l'existence en nous d'un principe substantiel, individuel, spirituel et immortel de vie, l'âme. Par elle, l'homme règne sur l'univers sensible, par elle il se trouve ordonné à la possession de Dieu, possession intuitive du fait de l'élévation surnaturelle. Quelle sorte d'union soutient-elle avec le corps ? Une union assez profonde pour que reste intelligible l'unité de conscience. Union substantielle par manière de matière et de forme, précisera-t-on au XIIIe siècle. Quant aux facultés de l'âme, tous tiennent que par elles l'homme est capable de marcher à sa fin dernière, ce qui implique une certaine distinction entre elles et la substance de l'âme. Sans vouloir rompre l'union, les thomistes feront cette distinction plus radicale que les augustiniens. Pour les uns comme pour les autres, le corps a son rôle à jouer dans la sensation, rôle moins intérieur aux yeux des augustiniens. L'acte de sentir est par eux conçu comme une réalité psychique enveloppant plus d'active spontanéité que ne le pensent les thomistes, plus pénétrés d'aristotélisme. L'image sensible joue, d'après tous les scolastiques, un rôle indispensable dans la formation de nos idées à objet matériel ; rôle de détermination spécifique, ou simplement exemplaire, selon les augustiniens ; rôle aussi d'efficience instrumentale, aux yeux d'autres scolastiques. Pour saint Thomas, comme pour les fils intellectuels de saint Augustin, l'expérience humaine est à deux degrés, sensible et mentale ; pour lui, comme pour eux, nos idées des realités spirituelles d'ordre humain se forment à partir de nos expériences mentales. Nous espérons livrer sous peu au public philosophique l'étude documentaire où est démontrée cette assertion. Il reste vrai que les textes invoqués dans ce travail sont d'inspiration augustinienne et paraissent mal s'accorder, du moins à première vue, avec d'autres, plus nombreux, d'inspiration aristotélicienne. Mais faut-il, en ces matières, se contenter d'une première vue ? Revenons à nos idées concernant les réalités matérielles. Admettant l'individuation par la matière, les thomistes tiendront qu'une activité éliminatrice de matérialité est requise pour les former, sans pour autant nier, tout au contraire, le rôle transcendant et naturellement illuminateur de Dieu. Les augustiniens, eux, n'auront que faire de cette activité éliminatrice de matérialité,

puisqu'ils n'admettent pas cette vue aristotélicienne de l'individuation par la seule matière signée. Il leur suffira, pour expliquer la formation des idées, du rôle secondaire joué par l'image sensible et du concours naturellement illuminateur de Dieu. Qu'en plus de cette illumination naturelle, tels scolastiques, par exemple, Henri de Gand et Roger Bacon, aient exigé une illumination spéciale, cela est-il vraiment de nature à rompre l'unité fondamentale?

X

UNE ENQUÊTE SUR LA NÉO-SCOLASTIQUE ET LA PENSÉE CONTEMPORAINE

On a vu récemment des publicistes interroger des savants et des amateurs sur les phénomènes métapsychiques, sur l'idée de Dieu parmi nos contemporains, sur les relations de la science et de la foi. L'enquête sur la néo-scolastique que je voudrais signaler aux lecteurs de la *Revue néo-scolastique* a une tout autre origine. Du fond d'un sanatorium de Colorado Springs, un malade condamné depuis des années à l'inaction extérieure l'a conçue et réalisée. M. l'abbé John S. Zybura a déjà donné au public des traductions et des études orignales. Ses travaux qui lui faisaient connaître la vitalité du mouvement néo-scolastique européen l'ont en même temps amené à s'étonner de sa faiblesse relative dans les pays de langue anglaise et de l'ignorance où semblaient en être les principaux philosophes officiels de ces pays. Il a voulu remédier à cette situation dans la mesure du possible. C'est, paraît-il, de lui que vint la première idée de l'« American Catholic Philosophical Association », fondée l'an dernier à Washington.

D'autre part, il a conçu le projet d'interroger sur la néo-scolastique les maîtres des principales universités américaines, canadiennes et anglaises. En janvier 1925, il envoyait un questionnaire à soixante-cinq professeurs de philosophie ; il leur demandait d'exprimer leur avis sur les points suivants : l'attitude actuelle des penseurs non scolastiques par rapport à la philosophie scolastique ; les raisons de l'hostilité ou de l'indifférence à son égard ; faut-il les chercher dans le contenu, dans la méthode ou dans quelque autre aspect de cette philosophie? Quel apport peut-elle fournir à la solution des problèmes contemporains ? Enfin quelles sont actuellement les perspectives de rapprochement entre elle et les autres courants de la pensée contemporaine et quels moyens faut-il employer pour favoriser l'entente et la collaboration dans le domaine de la philosophie ? Trente-trois réponses destinées à la publication furent

données ; d'autres professeurs s'excusèrent sur leur incompétence en matière de scolastique [1]).

M. Zybura s'adressa ensuite à un certain nombre de philosophes néo-scolastiques des pays les plus divers pour leur demander d'exposer leur programme, la vraie nature de leur philosophie, les résultats déjà obtenus par leur mouvement, ainsi que la réponse aux objections de principes des premiers « enquêtés ». C'est cette double enquête très largement internationale que M. Zybura publie en un volume des plus instructifs ; outre la direction générale, on lui doit des chapitres personnels : il analyse et résume les communications de ses correspondants, et il répond, en s'appuyant sur les faits historiques et sur une documentation néo-scolastique imposante, à certaines critiques qui reviennent avec plus d'insistance. Quelqu'un déclarait récemment que ce livre était la plus importante contribution américaine au renouveau scolastique parue jusqu'ici. Il vaut la peine de s'y arrêter un peu longuement [2]).

* * *

Dans la première partie du recueil sont réunies les réponses à l'enquête proprement dite. On y voit figurer des membres des principales universités anglo-saxonnes : Harvard, Princeton, Yale, Edimbourg, Oxford, Toronto, sont représentés aussi bien que des « collèges » et universités d'une moindre notoriété, mais d'une activité non moins remarquable. Dans l'ensemble et malgré les restrictions et les nuances que nous allons signaler, les réponses des correspondants de M. Zybura sont franchement sympathiques à la philosophie scolastique tant ancienne que moderne. M. Joseph A. Leighton est le seul, je crois, à déclarer la méthode de saint Thomas sans attrait pour lui, et par suite, à n'accorder, semble-t-il, aucun crédit à sa philosophie (p. 38). En général, ou bien l'on professe un véritable intérêt pour la scolastique, tout en regrettant une insuffisante information, ou bien si l'on constate autour de soi de l'antipathie ou de l'indifférence, on signale aussi un renouveau d'intérêt dans des milieux parfois inattendus. En tous cas, on ne

1) On remarquera la similitude de ces questions avec celles qui furent traitées dans une séance du congrès de Harvard, dont M. Noël a parlé ici même. Cette discussion est encore, paraît-il, un résultat de l'initiative de M. Zybura.

2) *Present-day thinkers and the New Scholasticism. An international symposium*, edited and augmented by John S. Zybura, Ph. D. St Louis, Mo., Herder, 1926. In-12, XVIII-543 pp.

trouve plus de trace du dédain et de l'ignorance satisfaite qui étaient l'attitude commune il y a trente ou quarante ans. « Il y a aujourd'hui, dit M. Edgar S. Brightman, de Princeton, plus d'intérêt pour la néo-scolastique qu'il y a vingt-cinq ans » (p. 32). M. J. W. Scott, de University College, Cardiff, pense que « dans les milieux les plus avancés de la philosophie anglaise de nos jours, le respect pour la scolastique comme philosophie va croissant » (p. 84). Sir Bertram Windle, de Toronto, atteste que dans la Grande-Bretagne et au Canada « il y a eu un changement d'attitude très remarquable en ce qui concerne la valeur de la philosophie scolastique. Il n'y a pas si longtemps, des gens qui n'en connaissaient rien ou presque la tournaient en dérision ou considéraient comme une perte de temps de s'en occuper » (p. 92). Et il cite le trait curieux de Huxley se vantant d'avoir saisi en une après-midi d'été toute l'argumentation de Suarez sur l'évolution [1]). « Le vrai progrès, conclut-il, est que le monde étranger à notre philosophie voit que la scolastique est une chose avec laquelle il faut compter » (p. 93). M. A. A. Bowman, de Princeton est encore bien plus optimiste : « A mon avis, vous vous trompez complètement en supposant que la pensée contemporaine est hostile à la scolastique. Au contraire, je trouve que les esprits les plus sérieux d'aujourd'hui sont très sympathiques à la forte pensée des scolastiques. Comme preuve, je citerai le fait que M. C. D. Broad de Trinity College, à Cambridge, a remarqué quelque part qu'à l'heure actuelle aucun penseur sérieux ne s'aviserait de traiter la scolastique autrement qu'avec respect [2]). M. Broad est, à mon avis, l'esprit le plus vigoureux de la jeune génération, et, comme son éducation et son point de vue sont ultra-modernes et scientifiques, une telle assertion venant de lui revêt une importance particulière » (p. 27). On pourrait multiplier les exemples de ce genre. M. Wilmon H. Sheldon, de Yale, nous apprend, par exemple, qu'il a « donné un séminaire sur la *Somme théologique*, en employant la traduction des Dominicains. A l'avenir, il se peut que je prenne alternativement la *Somme* et Leibniz. Ce séminaire fut suivi surtout par des étudiants en théologie et marcha bien. Lorsque, jeune gradué,

1) On ne sait trop ce qu'il voulait dire par là. S'agissait-il du traité de la création ?

2) Peut-être M. Bowman fait-il allusion aux paroles de M. Broad dans *Contemporary British Philosophy*, edited by J. H. Muirhead, I, London, Allen, 1924, p. 80, où il se reconnaît redevable à M. A. E. Taylor, parce que : « il lui a fait lire saint Thomas d'Aquin et saint Anselme et fait reconnaître les merveilleux talents philosophiques des théologiens médiévaux ».

je m'appliquais à des études spéciales, Charles S. Peirce nous engageait avec insistance à étudier la scolastique. Je trouve les étudiants toujours désireux de s'instruire de la scolastique » (p. 12). M. H. B. Alexander, de l'université de Nébraska nous donne des détails analogues pour son milieu. « Mon collègue, M. le professeur Hinman, a employé à plusieurs reprises les ouvrages de M. De Wulf traduits en anglais et ceux de M. Coffey dans son cours élémentaire de métaphysique. Ma branche est l'histoire de la philosophie ; et je donne à peu près autant d'importance à la philosophie scolastique et à la philosophie moderne (chose tout à fait insolite dans les facultés non catholiques). Je puis ajouter que j'ai eu l'avantage de suivre quelques cours du P. Shanahan, S. J., sur cette matière et que j'ai aussi parfois employé Dante *(La divine Comédie)* comme introduction à la philosophie médiévale (p. 40). « On signale ainsi à plusieurs reprises le succès des leçons de M. De Wulf à Harvard (pp. 4, 8, 93). M. Edgar A. Singer Jr. annonce que l'université de Pensylvanie projetait pour 1926 l'établissement d'un cours de philosophie néo-scolastique.

Ce sont là des faits intéressants, ils indiquent chez certains une véritable curiosité, allant même chez de rares spécialistes jusqu'à une connaissance approfondie (cf. pp. 21-22). Toutefois les professeurs de la génération actuelle sont généralement encore victimes de l'enseignement d'autrefois. On leur a présenté le Moyen Age philosophique comme une période de transition, sans originalité, sans variété et sans importance, au regard de l'antiquité et de la période moderne. Le temps même, le mouvement de la science, le progrès de pensée philosophique n'avaient-ils pas dépassé définitivement ces doctrines ? C'est ainsi que M. William Ernest Hocking résume l'enseignement de ses maîtres (pp. 7-8). Depuis lors on s'est rendu compte des insuffisances de ces jugements, mais comment y remédier ? « L'enseignement occupe la plus grande part de notre temps, nos heures de travail libre sont limitées, et notre latin est rouillé », dit brièvement M. William K. Wright, de Dartmouth College (p. 53). « Après tout, dit M. A. E. Taylor, la vie est courte, et connaître à fond un seul grand philosophe tel que Platon ou Kant prend tout le temps disponible » (p. 67). On reste avec des idées vagues, en dépit de la bonne volonté.

Comment la scolastique est-elle parvenue à s'imposer de nouveau à l'attention? C'est d'abord par l'éveil du sens historique et par une connaissance plus exacte du Moyen Age. Les travaux des historiens, philosophes ou non, ont révélé toute la puissante vitalité de cette époque. Si le nombre des médiévistes est encore relativement

restreint en Amérique (Cf. p. 37), il tend à augmenter, comme le montre la fondation de la *Mediaeval Academy of America* et du *Speculum*. Le public cultivé comprend la continuité de la culture intellectuelle et rejette la fiction d'une période d'obscurité entre l'antiquité et les temps modernes. On soupçonne au moins la prodigieuse activité créatrice du Moyen Age. M. H. C. Longwell, de Princeton, a été convaincu depuis longtemps, écrit-il, « que la philosophie dite médiévale, est en réalité le commencement de la philosophie moderne, et que ni l'une ni l'autre ne sont intelligibles quand on les considère suivant la manière traditionnelle comme des périodes distinctes et isolées » (p. 24). N'est-ce pas la thèse même que M. Gilson a brillamment soutenue ?

Une philosophie qui a joué un tel rôle historique ne peut mourir tout à fait. Si elle n'avait aucun apport à faire à la philosophie de tous les temps, et donc aussi du nôtre, elle ne serait pas une philosophie (cf. p. 82). C'est la justification des néo-scolastiques qui veulent s'inspirer de ces maîtres trop négligés pendant longtemps.

D'autre part, quelques tendances contemporaines s'accordent assez bien avec les principes et les doctrines scolastiques. On a été déçu, remarque M. Hocking, par la philosophie dite scientifique (cf. p. 8 et aussi p. 74). On veut, continue-t-il, une philosophie compréhensive, qui laisse une place en même temps au fait et à la raison, voire même à l'intuition mystique, qui soit une systématisation complète, et qui n'enferme pas le penseur dans les limites étroites de l'idéalisme subjectif. Presque tous les philosophes consultés signalent la tendance réaliste comme un symptôme favorable dans la philosophie contemporaine. Pourtant M. Hinman met en garde contre trop d'optimisme à cet égard et signale avec raison la tendance matérialiste dominante chez les néo-réalistes américains et anglais et même chez les réalistes critiques [1]). M. Pratt et M. Santayana se rencontrent pour indiquer la portée de la scolastique pour la philosophie religieuse. « Elle présente, dit le premier, une vue de l'univers et de l'homme qui permet le développement de la religion individuelle et de la culture personnelle de l'âme. Sous ce rapport, elle défend un point de vue assez semblable à celui de la grande

1) Dans les pp. 301 et suiv. du *Néo-réalisme américain* (Louvain, 1920) et dans la *Revue néo-scolastique de philosophie*, XXIV (1922), p. 332, j'ai insisté sur le spiritualisme nécessaire et sur le complément métaphysique qu'exige toute théorie de la connaissance. Malheureusement ce sont généralement les tendances matérialistes qui ont prévalu dans l'évolution du réalisme anglo-saxon. Il est juste de faire des réserves en faveur de certains penseurs, comme M. Pratt ou M. Laird.

philosophie indienne. *L'âme a une chance dans la scolastique* » (pp. 50-51). L'alliance de la scolastique avec le christianisme positif est un mérite, aux yeux de beaucoup d'éléments jeunes et vivants, déclare M. Santayana (cf. p. 75).

Les deux auteurs sont également d'accord pour aimer dans la scolastique « sa logique rigoureuse et exacte » (p. 51), « sa sécheresse, l'absence d'éloquence, de passion, de fantaisie personnelle », qui délivrent du « romantisme, des vues qui, flambant neuves aujourd'hui, seront vieillies demain ». « La fixité et la clarté du vocabulaire scolastique sont un soulagement après la confusion de termes figurés et de catégories inadéquates qui encombrent la philosophie moderne et font le désespoir de quiconque veut penser logiquement et ne pas être compris de travers » (p. 74).

Mais les réserves viennent en même temps nuancer et réduire ces adhésions. Rien d'étonnant d'abord si la sécheresse de certains manuels a rebuté des penseurs désireux de s'instruire. Décidément ils n'avaient pas choisi le bon moyen d'entrer en contact avec la scolastique. De même, la terminologie peut paraître compliquée. A quoi les scolastiques pourraient bien répondre, au besoin en citant des plaintes émanent d'autres milieux, que la terminologie moderne n'est pas plus simple, loin de là ; ne varie-t-elle pas trop souvent d'un auteur à l'autre ? et que les manuels modernes sont obscurs et confus, quand ils ne sont pas superficiels... En somme, les uns et les autres ne doivent pas oublier qu'il faut un long et patient travail d'attention sympathique et de réflexion pour s'initier à une philosophie. Les manuels sommaires, tout clairs qu'ils paraissent, n'y suffisent pas. Et les traités des grands philosophes ne peuvent être abordés sans quelque notion de leur méthode et de leur but. Sinon on s'expose à des mécomptes du genre de celui de M. Leighton qui a manifestement lu saint Thomas sans distinguer le philosophe du théologien (cf. p. 38).

Ne nous arrêtons pas davantage à l'objection qui veut que la scolastique soit trop purement dialectique, trop ignorante des réalités scientifiques et des problèmes contemporains. On veut bien concéder que plusieurs ouvrages tant d'historiens que de philosophes de cette école sont « de la plus grande utilité pour tous les historiens de la philosophie et pour les penseurs modernes » et l'on cite entre autres en première ligne les travaux de Louvain (M. Laird, p. 81). Une information plus large permettrait de voir que les néo-scolastiques en général ne sont nullement indifférents aux problèmes actuels.

Mais il y a des questions de principes autrement fondamentales.

On ne veut pas admettre qu'une philosophie du passé puisse encore avoir une valeur réelle pour notre temps. La pensée ne saurait rester stationnaire; aussi les auteurs médiévaux n'ont plus qu'une importance historique. La révolution scientifique du XVIe siècle et de l'époque contemporaine a rendu impossible un retour pur et simple à ce stade dépassé. Et la philosophie d'aujourd'hui ne peut pas davantage se passer de Descartes, de Kant ou de Hegel. Quelque grands qu'aient été les scolastiques, ils ne peuvent être nos seuls maîtres (Voir entre autres les paroles de M. Wildon Carr, p. 76).

Il y a dans cette objection plusieurs confusions que les philosophes scolastiques devront s'attacher à dissiper par leurs réalisations plus encore que par la discussion abstraite. Sans doute, la science du Moyen Age est en grande partie périmée, et celle de l'époque moderne a posé et pose sans cesse de nouveaux problèmes. Les scolastiques actuels sont les premiers à l'affirmer. Mais c'est une erreur de l'empirisme d'en conclure que les principes mêmes de la métaphysique peuvent être bouleversés. Penser que le flux du temps emporte tout des systèmes est le fait d'une philosophie de l'histoire bien simpliste. A proprement parler, s'il n'y a pas de principes immuables dans le changement des données, il n'y a plus d'unité de l'esprit, et par suite plus d'histoire de la philosophie, mais une succession de phénomènes psychiques sans lien véritable. Les néo-scolastiques aussi admettent qu'ils doivent apprendre des faits et des théories scientifiques, non pas à modifier les grandes doctrines philosophiques, mais à les mieux interpréter et à les appliquer à des données nouvelles. Ils sont persuadés que le travail de la pensée philosophique moderne n'a pas été vain, bien qu'il eût été plus fructueux s'il avait mieux continué celui des anciens. Eux aussi veulent profiter des questions nouvelles soulevées depuis Descartes, ou plutôt tenir compte des aspects nouveaux que les problèmes éternels présentent depuis lors. Mais ils ne croient pas pour cela devoir renoncer à leurs maîtres grecs et médiévaux, sans non plus les répéter servilement.

On s'étonne même que les philosophes non scolastiques puissent nous attribuer cette pensée passablement saugrenue de copier littéralement les anciens et nous prendre pour des archéologues vivant dans le passé. Une philosophie est une pensée vivante, adaptée aux problèmes qui se posent pour son auteur ; mais encore une fois ceci ne veut pas dire qu'elle ne peut pas être commune à de nombreux esprits et à plusieurs époques. La vérité ne doit-elle pas être une, bien que réfléchie par des esprits multiples ? Défions-nous des conceptions relativistes et donc sceptiques pour lesquelles

il n'y a que *des* philosophies, expressions toujours inexactes d'une réalité inaccessible. Et ne nous demandons pas si la néo-scolastique est moderne ou non : ce sont là des qualificatifs trop vagues pour aider à formuler utilement un programme.

Faut-il s'excuser d'avoir rappelé ces principes qui paraissent simples ? Oui, de les avoir traités trop brièvement ; non, d'y avoir attiré l'attention. Il y a là toute la matière d'une philosophie de l'histoire de la philosophie et d'une étude sur la nature des systèmes et de la philosophie elle-même, que l'on devrait approfondir. On dépasserait bien vite les simples programmes pour arriver aux questions les plus vitales.

Il faut en dire autant d'une autre question qui paraît préoccuper vivement les philosophes non scolastiques, celle des rapports entre la philosophie et la religion, tant pour leur contenu doctrinal que pour leur démonstration. La scolastique est la philosophie de l'Eglise catholique, répète-t-on. Mais c'est là, dans beaucoup de milieux protestants ou rationalistes, une cause de défiance. M. Edgar S. Brightman, de Boston, parle franchement de l'*odium theologicum* qui arrête les sympathies (cf. p. 32). C'est surtout ce qu'on croit être sa méthode qui offusque les esprits étrangers au catholicisme. On s'imagine encore que la scolastique repose tout entière sur « le principe d'autorité », soit sur l'autorité de l'Eglise, soit sur celle de saint Thomas. Tout au moins cette philosophie est-elle pleine d'intentions apologétiques en faveur de thèses déterminées d'avance. On agite l'épouvantail de la censure ecclésiastique, des décrets pontificaux, de la philosophie « servante de la théologie ».

En vérité, après les beaux travaux de M. De Wulf et de M. Gilson, pour ne citer que ces ouvrages récents, on aurait pu croire que de pareilles confusions ne pouvaient plus se produire. N'est-ce pas un lieu commun chez les scolastiques, surtout chez les thomistes, que la distinction essentielle entre la philosophie et la théologie et l'absence de subordination intrinsèque de l'une à l'autre ? Les erreurs regrettables, même bien intentionnées, qu'on trouve presque dans chaque lettre des correspondants de M. Zybura prouvent qu'il faut encore insister sur ce point. La vraie méthode pour cela ne serait-t-elle pas d'accorder plus d'importance qu'on ne l'a fait jusqu'ici chez les scolastiques à la philosophie religieuse proprement dite et spécialement au problème de la croyance ? Il serait encore bon de mieux étudier la portée de la métaphysique pour la théologie, et réciproquement d'examiner les conditions historiques et psychologiques de la détermination de certains concepts communs à la philosophie et à la théologie scolastiques. D'autre part, dans

l'exposition des doctrines, ne faudrait-il pas veiller à rendre impossibles des confusions de ce genre? Certaines manières de citer les auteurs, de se référer à des documents ecclésiastiques doivent induire en erreur au sujet des vraies intentions des écrivains les personnes étrangères à la scolastique et surtout à la théologie. N'y a-t-il pas eu des maladresses qui ont pu repousser au lieu d'attirer des esprits pourtant bien intentionnés?

C'est à cet ordre d'idées qu'il faut rapporter certaines critiques, certaines plaintes dont les néo-scolastiques peuvent faire leur profit. Elles doivent avoir quelque fondement pour qu'un homme aussi large d'idées et aussi sympathique que M. Pratt s'en soit fait l'écho. « Nous avons l'impression, dit-il, que les penseurs scolastiques vivent et veulent vivre dans un petit monde fermé ». Il leur faudrait attacher moins d'importance à l'autorité, rejeter « leur dogmatisme apparent, traiter nos problèmes modernes d'une façon plus moderne : il en résulterait d'utiles échanges de vues entre eux et les non-scolastiques. Il serait bon aussi pour eux de se mêler davantage à nous dans nos réunions et nos périodiques » (p. 51). Ce dernier conseil vaut sans doute surtout pour l'Amérique, comme M. Perry le fait remarquer (cf. pp. 5-6). Mais il peut avoir quelque intérêt ailleurs. Le fait qu'il est répété par d'autres auteurs en grand nombre montre qu'on lui attribue une réelle importance [1]) (cf. pp. 18, 32-33, 43-44, 54, 57, 60-61, 79-80, 86 87).

M. Ralph M. Blake, professeur à l'université de Washington à Seattle, s'est particulièrement étendu sur les moyens pratiques de rapprochement entre philosophes scolastiques et non scolastiques. Il vaut la peine de le citer. « Les scolastiques doivent sortir de leur isolement. Ils doivent se familiariser complètement et intimement avec la pensée contemporaine non scolastique dans toutes ses phases, spécialement avec les idées des réalistes contemporains. A cette fin ils doivent plus particulièrement avoir une connaissance approfondie des développements récents de la logique (surtout mathématique et symbolique), des conceptions fondamentales des théories contemporaines dans le domaine de la physique, de la psychologie (pour la première spécialement la théorie de la relativité et les idées nouvelles sur le temps, l'espace, le mouvement etc. ; pour la seconde surtout les doctrines du « comportement » et celles de Freud), enfin de la biologie. Ils doivent *entrer* franchement et

1) M. William K. Wright, de Dartmouth College invite même, en bibliothécaire avisé, les éditeurs catholiques à ne pas négliger de faire connaître leurs publications dans les milieux protestants par l'envoi de leurs circulaires.

sympathiquement dans ces spéculations, sans idée préconçue de la solution, sans avoir comme première intention de les réfuter ou d'en critiquer les erreurs (bien que ceci soit naturellement nécessaire) et en général en n'adoptant pas l'attitude de défendre un système à peu près fixé et donné une fois pour toutes. Au contraire, ils doivent être prêts à profiter de tout ce qu'ils peuvent trouver d'utilisable dans ces idées, même si cela impliquait d'importantes modifications dans les détails de leurs théories métaphysiques ou épistémologiques. J'ai la confiance qu'ils verront leurs idées fondamentales largement soutenues et confirmées, et que cette recherche les aidera à élaborer et à développer ces idées en une synthèse plus riche et plus utile que tout ce qui a été atteint jusqu'ici, soit par eux-mêmes, soit par leurs contemporains non scolastiques » (pp. 60-61).

* * *

Je me suis arrêté longuement à la première partie du recueil de M. Zybura. N'est-elle pas spécialement destinée aux scolastiques ? C'est une sorte d'examen de conscience, généralement bienveillant, rédigé à leur usage ; il leur apprendra où il faut porter leur attention pour perfectionner leur œuvre et pour obvier à certaines erreurs d'interprétation.

La seconde et la troisième partie peuvent instruire surtout les non-scolastiques. C'est le programme néo-scolastique qui est exposé sous différentes formes par des auteurs de toutes les nationalités et de tous les milieux. En lisant ces dissertations on ne peut manquer d'être frappé de l'unité de vues qui se manifeste sous des formes pourtant bien personnelles et de l'originalité avec laquelle chacun explique sa manière de comprendre la tâche intellectuelle.

Les auteurs n'ont nulle envie de confondre la philosophie et la théologie, d'en appeler à l'autorité, de se tenir à l'écart du mouvement moderne. Ils veulent une scolastique vivante, actuelle aussi bien qu'éternelle, et ils se rendent bien compte de tout le travail qui reste à faire et qu'il faudra toujours reprendre. M. Zybura consacre plusieurs chapitres à montrer que, dans la pensée même des néo-scolastiques, la décadence de la philosophie traditionnelle à l'époque de la Renaissance est due à l'abandon de ces idées directrices.

Quant aux autres contributions, toutes prouvent que leurs auteurs sont également soucieux de produire du travail positif et sérieux. Mgr Grabmann, le regretté P. Gény, M. Switalski exposent d'une manière générale le programme et l'esprit de la néo-scolastique, en

tenant grand compte de l'histoire. M. Maritain parle de l'attitude de la pensée contemporaine en face de la scolastique ; il a surtout en vue les milieux jeunes auxquels la crise intellectuelle et morale de l'après-guerre fait sentir intensément le besoin d'une doctrine de vie basée sur la réalité éternelle. S'il prend la question par un autre biais que les professeurs américains, on ne trouvera pas cependant chez lui l'antipathie pour son temps que certaines de ses expressions lui ont fait attribuer. J'ai essayé pour ma part de caractériser les préjugés et les erreurs en circulation au sujet de la nature de la néo-scolastique.

D'autres chapitres montrent la néo-scolastique en action. Le R. P. Millar, S.J., de Fordham, fait des rapprochements instructifs entre la philosophie politique de saint Thomas et de Suarez et la doctrine de la constitution américaine. M. J. H. Ryan de Washington, synthétise les apports actuels et possibles de la néo-scolastique à la pensée contemporaine. Le mouvement néo-scolastique en Allemagne est étudié avec beaucoup de largeur de vues par le R. P. B. Jansen, S. J. Mgr Olgiati expose l'œuvre de la néo-scolastique italienne et spécialement du P. Gemelli. Il en profite pour esquisser une fois de plus sa synthèse de la philosophie médiévale et moderne : on sait que pour l'éminent professeur de Milan, le Moyen Age se caractérise par la recherche de l'universel, au sens propre, essentiel du mot, tandis que l'ère moderne s'attache surtout au concret sous toutes ses faces. Ainsi les oppositions relevées ordinairement entre les deux époques passent à l'arrière-plan, si même elles ne disparaissent pas entièrement. Cette vue, exacte pour la première partie, pèche bien un peu par un certain optimisme pour la seconde, comme la thèse opposée exagère en sens inverse ; en tout cas elle n'est pas pour prouver de l'hostilité à l'égard de la pensée moderne.

Enfin — nous ne suivons pas l'ordre de la table des matières — M. Noël retrace le mouvement néo-scolastique dans les pays de langue française. Pas plus que les auteurs précédents il ne s'est astreint à suivre l'ordre chronologique et à énumérer tous les noms, tâche impossible en ce peu de pages. La grande figure du Cardinal Mercier domine tout ce chapitre, et c'est justice. Il faudrait, dans une histoire complète, relever le mérite des travailleurs d'avant l'encyclique *Aeterni Patris,* en France et en Belgique. Mais après 1880 le rayonnement de l'œuvre du grand cardinal a fait plus pour le succès de la néo-scolastique que tous les travaux antérieurs ou contemporains. Ce sont ses idées, ses directives, ses réalisations qui ont le plus brillamment répondu aux intentions de Léon XIII, et les

progrès ultérieurs de la néo-scolastique dépendront dans une large mesure de ses initiatives.

Tout le recueil de M. Zybura confirme cette impression. Mgr Grabmann n'hésite pas à nommer le cardinal Mercier « le plus grand représentant de la néo-scolastique systématique de nos jours » (p. 154 ; voir aussi les pages suivantes). M. Ryan, dans son étude si fouillée et si mesurée, déclare que « l'influence du cardinal Mercier et de l'université de Louvain a été décisive pour la diffusion de l'idéal de Léon XIII » (p. 346). Et dès le début du volume, le T. R. P. John Cavanaugh, C. S. C., recteur émérite de l'université de Notre-Dame, commence sa préface en déclarant que l'homme tout désigné pour l'écrire aurait été le grand cardinal dont malheureusement « la carrière sainte, bienfaisante et lumineuse » allait se clore lorsque le recueil de M. Zybura était en préparation. Il vante, outre sa haute position intellectuelle et sa compétence technique, « l'ampleur de son regard et la largeur de son jugement, l'hospitalité universelle de son esprit, son intuition pénétrante et sympathique des autres mentalités ». Aussi assure-t-il que « c'est l'esprit de cet homme éclairé, aimant passionnément la vérité, que l'on voudrait voir dominer et pénétrer toute l'enquête » (p. xv). Ce vœu a été réalisé. Il est agréable de terminer sur cette constatation les réflexions que provoque la lecture d'un livre hautement instructif et bienfaisant.

René Kremer, C. SS. R.

COMPTES RENDUS

Xenia Thomistica, publiés par le Collège Angélique de Rome à l'occasion du sixième centenaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin. Rome, Imp. Polyglotte, 1925.

Trois imposants volumes formant un hommage vraiment universel rendu au *Doctor communis.*

Ces volumes constituent l'effort le plus considérable accompli en vue de célébrer ce glorieux anniversaire. Le premier volume groupe les travaux d'ordre philosophique, le deuxième ceux d'ordre théologique, le troisième ceux d'ordre historique.

Le R. P. Szabo, régent du Collège angélique aux soins duquel était confiée la publication peut se féliciter d'en avoir mené à bien l'exécution.

Le premier volume magnifique, gr. in-8° de XIII-548 pages renferme 27 mémoires dont les auteurs appartiennent à dix nations différentes. Ils sont rédigés en latin ou en italien, français, espagnol, anglais, allemand. La Belgique est représentée par MM. les professeurs Noël et Mansion, et par Dom Lottin de l'abbaye bénédictine du Mont César à Louvain.

Après l'encyclique de S. S. le Pape Pie XI du 29 juin 1923 *Studiorum ducem* et le discours latin du Card. Billot, prononcé le 11 mars 1915 au Palais de La Chancellerie à l'occasion de la restauration de l'Académie S. Thomas, commence la série des mémoires.

P. Richard, O. P., étudie en français « La positivité de la doctrine de saint Thomas » quant à ses éléments constitutifs, quant à sa modération objective, quant à sa méthode didactique. Le P. Ramirez, O. P. en latin, traite des caractéristiques de la philosophie thomiste. En français, M. Maritain montre en saint Thomas « l'Apôtre des temps modernes ». M. P. M. Bordoy y Torrents traite « Les conditions de réussite de la restauration de la philosophie de saint Thomas ». En italien, le P. P. Gény qui, si puissamment, contribua à Rome au succès du Congrès thomiste d'avril 1925, montre la cohérence et l'unité du système de saint Thomas, répondant aux difficultés soulevées sur ce point par P. Duhem,

En anglais, le P. Welschen, O. P., professeur de philosophie à l'Université d'Amsterdam, traite le caractère scientifique du système philosophique thomiste.

En latin, le P. Bernard, O. P., étudie le caractère discursif de la raison. En espagnol, J. Zaragueta Bengoechoa, du Grand Séminaire de Madrid, étudie la finalité dans la philosophie de saint Thomas. Il ne tient pas assez compte, à notre avis, des exigences de la finalité métaphysique dont la nécessité de soi, s'impose tout comme la propriété trancendantale du bien. Cette finalité métaphysique ne se fonde pas sur l'induction scientifique ou l'étude patiente des faits.

Cette même considération vaut à l'adresse de M. J. André qui, en allemand, montre comment le principe d'unité de la biologie moderne prépare le terrain à la cosmologie scolastique. Une loi obtenue par induction ne peut pas rejoindre la finalité de soi nécessaire. Il ne faut pas confondre induction et abstraction.

Suivent une série d'études en latin. M. Ude prétend montrer qu'il est impossible que le corps de l'homme descende du corps d'un animal et que la métaphysique de saint Thomas condamne tout transformisme. C'est aller bien vite en besogne et mêler la métaphysique à des questions dans lesquelles elle n'a que faire. Le P. Sertillanges, O. P., a écrit sur saint Thomas et l'évolution, des choses plus sensées. Le P. E. Barbado, O. P., professeur au Collège Angélique, compare la théorie aristotélico-thomiste du tact avec les théories modernes. Le P. De Munnynck, de l'Université de Fribourg en Suisse, étudie la causalité psycho-physique d'après saint Thomas. La loi du système clos ou de la conservation de l'énergie ou de la raison suffisante ne peuvent supprimer une causalité de cet ordre ; l'épiphénoménisme et le parallélisme avec le panpsychisme qu'il suppose ne sont pas fondés. L'unité substantielle de l'homme avec la composition hylémorphique explique cette interdépendance du physique et du psychique. Le P. Mattiussi montre, d'après saint Thomas, « la noblesse de l'intelligence ». Le P. Le Rohellec traite la question de savoir si pour saint Thomas, la simple appréhension atteint immédiatement les essences des choses sensibles. Il répond affirmativement s'il s'agit d'une connaissance confuse et très imparfaite, nullement scientifique. Le P. Gredt, O. S. B., parle de l'union très intime que la connaissance réalise entre le sujet et l'objet.

En français, M. Noël développe au sujet du réalisme de saint Thomas des idées sur l'immédiateté de l'objet connu en tant que connu, familières aux lecteurs de cette Revue. Cette connaissance immédiate n'est évidemment ni intuitive ni exhaustive.

En latin, le P. Mattiussi, S. J., établit pourquoi il est légitime

d'appeler êtres les principes réels incomplets qui les constituent ; le P. R. Kazubowsky, O. P., montre dans l'être, le fondement de la connaissance d'après la philosophie aristotélico-thomiste.

En français, M. J. M. Capdevillà, montre par l'étude des rapports entre l'artiste et son œuvre, que l'art n'est pas, à parler en propres termes, une création.

En latin, M. Rolfes commente le texte thomiste : *Sup. Arist. Metaphys.*, 1, 12, c. 6. q. Un compte rendu de cette étude fut fait par M. le professeur Mansion dans le *Bulletin thomiste* de mai 1926, p. 91. Tandis que saint Thomas demeure dans la réserve d'une manière significative, M. Rolfes endosse à Aristote des doctrines dont il n'est pas question dans le passage visé. Quand Aristote dit : « Le premier Moteur est acte sans mélange de puissance, cela signifie in casu : son activité est identique à sa substance » (1071, b, 19, 22).

Ailleurs à propos de la dépendance du monde vis-à-vis de Dieu, être premier, Rolfes essaie de prouver que le Dieu d'Aristote est cause efficiente de tout, même de la matière. C'est une conséquence de la théorie de puissance et d'acte qu'Aristote n'a pas tirée explicitement et le passage assez littéraire du *De Coelo* (1, 9, 27, 28) ne suffit pas pour établir le contraire.

Il ne résulte pas de *Met.* XII, 10, qu'Aristote fasse dépendre de la volonté de Dieu l'existence et le mouvement des choses, et c'est bien à la légère qu'on veut faire d'Aristote un partisan de la liberté divine. Enfin, 1072, b, 26, *Deus est ipsa vita,* donne à saint Thomas l'occasion d'une exégèse fort exacte. L'interprétation qu'à tort lui fait donner Rolfes, est condamnée par Bessarion, Bonitz et le pseudo-Alexandre.

En français : Dom Lottin expose l'intellectualisme dans la morale de saint Thomas. Il y a raison naturelle dans la loi proprement humaine ; il y a dans les inclinations une vertu pénétrante qui les rationalise ; il y en a dans la raison prudentielle et dans l'appétit sensitif qui se laisse imbiber de saine raison. Les recherches patientes et persévérantes de D. Lottin sur le sens historique des notions morales fondamentales dans l'évolution de la pensée philosophique, lui valent une autorité incontestée et font désirer vivement la suite de ses travaux. M. Mansion, fait une esquisse critique de l'« Eudémonisme aristotélicien comparé à la morale thomiste ». Saint Thomas a cru devoir conserver les cadres et la terminologie d'Aristote, mais il a su les adapter à une notion plus haute de la moralité. Il met l'accent sur les éléments objectifs de la béatitude. Son point de vue est métaphysique et non simplement psychologique. Ce n'est pas le bonheur qui est la fin dernière,

l'eudémonisme est dépassé par la vision de Dieu dans la vie future. Perfection pour l'homme, la béatitude formelle ne peut être l'objet dernier de son amour. Il faut aimer Dieu pour lui-même et plus que soi-même, ce qui est le contre-pied de l'eudémonisme. Dans le christianisme l'eudémonisme avait été purifié. Un égoïsme foncier s'infiltrait dans le système d'inspiration élevée, édifié par Aristote. C'est pour ne pas prendre l'attitude d'un novateur que saint Thomas préféra interpréter en bien et conserver en partie la terminologie des eudémonistes, laissant dans l'ombre l'égoïsme qui les caractérise. Tout en reconnaissant que cet essai a le mérite d'être judicieux et d'être très appliqué aux textes, on a reproché à l'auteur d'avoir interprété dans un sens trop hédoniste, l'eudémonisme d'Aristote, et d'avoir sollicité les textes de saint Thomas dans la question des rapports entre bonheur et fin dernière. Notre collègue n'avait nullement la prétention d'épuiser la question.

En français, le P. H. Woronecky, O. P., professeur à l'Université catholique de Lublin, traite le thème : « Saint Thomas et la pédagogie moderne. »

En allemand, M. O. Schilling, professeur à l'Université de Tubingue, étudie la propriété privée selon saint Thomas, et M. O. Renz, professeur au Grand Séminaire de Lucerne, l'esclavage, le servage, les droits et devoirs de l'autorité.

En latin, le P. Marcel de l'Ordre des Carmes déchaussés, s'occupe des formes diverses de gouvernement. La série se termine par une étude de Mgr A. Fischer-Colbrie (en latin) : ce que saint Thomas enseigne au sujet de la culture.

* * *

Le deuxième volume est consacré à la théologie et il ne nous appartient pas d'en analyser le contenu en détail.

Présentent des rapports avec la philosophie, les études du P. Greg. de Holtum, O. S. B., sur la science divine des futurs contingents libres et de Joac. Sestili : Dieu meut-il immédiatement l'intelligence créée à son acte ? M. Sestili trouve une doctrine de l'illumination divine dans le texte même que Mgr Grabmann présentait naguère comme un des moins augustiniens de saint Thomas, (Ia p., q. 105, a. 3). Cfr. Grabmann, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin*, p. 63 sq.

Signalons aussi une étude du P. Lépicier sur le parti à tirer en philosophie et en théologie, du caractère de forme substantielle que

possède l'âme humaine ; et une autre du P. P. Paluscsák, O. P., sur la manière dont l'homme est l'image de Dieu.

* * *

Reste le troisième volume consacré à des questions historiques et critiques. C'est d'abord une étude du P. Prümmer, O. P., professeur à l'Université de Fribourg en Suisse où est étudiée en latin la chronologie de la vie de saint Thomas : naissance vers la fin de 1226 vraisemblablement, à la fin de 1240 entrée dans l'Ordre dominicain ; 1252 : premier enseignement à Paris ; 1256 : Maîtrise à Paris ; départ pour l'Italie ; retour à Paris en 1269 jusqu'en 1272 ; après Pâques de cette année retour en Italie. Il assiste au Chapitre général de Florence puis vient à Naples. En janvier 1274, départ pour le Concile œcuménique de Lyon, mort à Fossa Nuova au matin du 7 mars 1274.

En français, le P. Mandonnet, O. P., Recteur émérite de l'Université de Fribourg en Suisse, fait la chronologie du séjour de saint Thomas à la Curie Romaine (1259 à 1268). On y fixe la date de l'achèvement des Vitae fratrum O. P., 1258 et on indique pourquoi saint Thomas à Paris commença son enseignement en janvier 1269 et non en novembre 1268, date à laquelle, pourtant, il était déjà arrivé.

En latin, le P. Walz, O. P., traite d'abord la mort de saint Thomas ; il fait dans un second article l'histoire de sa canonisation et il publie la Bulle qui s'y rapporte signée de Jean XXII. La publication est enrichie de notes critiques.

En allemand, M. Birkenmajer fait une étude sur la lettre de la Faculté des Arts de Paris au moment de la mort de saint Thomas. En 1922 l'auteur publia cette lettre d'après deux mss. nouvellement découverts et contenant un meilleur texte que les éditions de 1889 et 1900. Il croyait faire œuvre nouvelle. Il vient de découvrir un texte semblable dans une ancienne version italienne de cette lettre due au F. Barthélemy de Santo Concordio, O. P., du XIVe siècle. On peut donc désormais fixer d'une manière définitive et sûre les ouvrages dont il est fait état dans cette lettre adressée au chapitre général des Frères Prêcheurs. Ce sont : *Commentum Simplicii super librum De Coelo et mundo ; Expositio Timaei Platonis ; Liber de aquarum conductibus et ingeniis erigendis.* A la demande de saint Thomas, Guillaume de Moerbeke, O. P., avait traduit ces œuvres du grec en latin. L'auteur voit donc définitivement acquis ce qu'il avançait dès 1922 : que l'*expositio Thimei* est de Proclus et le *Lib. de Aquarum cond.* est de Héron. Dès 1923, il avait trouvé dans le

Speculum divinorum et quorumdam naturalium de Henri Bate de Malines, un fragment assez étendu d'une traduction latine du *Com. de Proclus in Thimeum* faite, sans aucun doute possible, par G. de Moerbeke.

En latin, le P. C. Jellouschek, O. S. B., professeur de théologie à l'Université de Vienne, étudie la vie, la doctrine, les écrits de Jean de Naples, O. P. Il rappelle la condamnation d'Etienne Tempier, évêque de Paris de 1277 qui visait certaines thèses thomistes puis il publie la question disputée de J. de Naples *Utrum licite possit doceri Parisius doctrina Fratris Thomae quantum ad omnes conclusiones ejus*. Il cite ainsi les titres de toutes les questions disputées de cet auteur qui fut parmi les premiers protagonistes de la philosophie de saint Thomas avant 1323, date de sa canonisation par Jean XXII.

En allemand, Mgr Grabmann, professeur à l'Université de Münich synthétise ses études sur les premiers thomistes de l'Allemagne : Jean et Gérard de Sterngassen, Nicolas de Strasbourg, Jacques de Metz, Jean Picard de Lichtenberg, Henri de Lübeck et maître Conrad.

En latin, le P. Raymond Martin, O. P., régent des Etudes de l'Ordre à Louvain, étudie le traité *De peccato originali* de Hervé de Nédellec, après avoir esquissé son *curriculum vitae* et la liste de ses écrits principaux.

En allemand, le P. Pelster, S. J., s'occupe de la bibliothèque de sainte Catherine de Pise formée au XIIIe siècle. La bibliothèque de l'abbaye des Dunes actuellement à Bruges et la bibliothèque des Dominicains de Vienne sont des rares survivantes, les seules peut-être du lointain Moyen Age.

En latin, le P. Roland-Gosselin, O. P., fixe les différences fondamentales qui séparent la théorie de la distinction réelle entre l'essence et l'existence chez Avicenne et chez saint Thomas. Pour le célèbre commentateur arabe, la distinction primordiale dans les créatures est la distinction entre l'essence et la possibilité. Pour saint Thomas au contraire, la distinction première dans le fini, même possible, est celle qui se pose entre l'essence et l'existence. Il n'est donc pas vrai,comme on l'a si souvent répété,que la théorie thomiste soit une réédition de la théorie d'Avicenne et des néo-platoniciens, Boèce en tête. Pour avoir l'air de ne pas innover, saint Thomas transpose avec infiniment d'intelligence et sans avertir.

Mgr L. Janssens, O. S. B., fait un parallèle assez superficiel entre saint Anselme et saint Thomas. Il compare leur vie, leur doctrine philosophique et théologique, leur style et leur méthode.

En latin, le P. Chenu, O. P., montre comment les Sommistes du

XIIIe siècle expliquent le caractère rationnel et le caractère surnaturel de la foi par l'introduction d'un véritable dualisme : foi acquise et foi gratuite ou reçue. Après les élaborations et développements fournis par Guillaume d'Autissidore et par Guillaume de Paris, Albert le Grand commença à réduire ce dualisme, saint Thomas acheva son œuvre coordonnant parfaitement en l'unité d'un seul acte, la crédibilité et la caractère surnaturel de la foi. L'acte est raisonnable parce que surnaturel, et surnaturel parce que libre et raisonnable. Il s'agit d'un cas de causalité réciproque.

En italien, le P. Cordovani, O. P., parle du thomisme de Dante. Dans ce même volume le P. Mandonnet établit comment, lors de son retour à Paris avant son enseignement de 1269, saint Thomas était accompagné de Nicolas Brunozzi, O. P., qui plus tard devint régent du *studium generale* de Florence à la fin du XIIIe siècle et *peut-être maître de Dante Alighieri.*

En allemand, Jos. Koch montre par les sources de 1307 à 1334, comment l'Ordre des Prêcheurs défendit à l'encontre de Durand de Saint-Pourçain, la doctrine théologique de saint Thomas.

En allemand également, M. Rackl, recteur du collège philosophico-théologique d'Eisstadt en Bavière, montre qu'en 1355 Demetrius Cydonius traduisit en grec le *contra Gentiles* de saint Thomas, espérant par là travailler à l'union de l'Eglise grecque et l'Eglise latine, et comment il répondit victorieusement aux attaques de N. Cabasilas, plus tard archevêque de Thessalonique, contre le *contra Gentiles IV-24.*

En latin, Mgr Pfeiffer expose les doctrines du Droit international d'après François de Victoria, O. P., le grand restaurateur des études thomistes au XVIe siècle. Il examine en particulier le droit de guerre.

En latin, Mgr F. Diekamp, professeur à l'Université de Münster, expose la doctrine de Melchior Canus, O. P., au sujet de l'attrition et de la contrition, et montre comment celui-ci n'est pas « l'attritionaliste extrémiste » que souvent l'on se représente.

En latin, le P. J. L. Jansen, C. SS. R., montre l'accord du système moral de saint Alphonse avec celui de saint Thomas.

En latin, A. Michelitsch résume avec grande clarté ses études sur les commentaires de la Somme théologique de saint Thomas.

Le P. Pera, O. P., en italien consacre une étude historique au cordon de saint Thomas conservé au couvent de Chieri près de Turin et dénommé cordon angélique.

Enfin le Card. Ehrle, S. J., s'occupe de l'augustinisme et de l'aristotélisme du XIIIe siècle. L'aristotélisme fut condamné en 1210,

1215 ; en 1231 un décret fit expurger les œuvres d'Aristote. Ces lois furent peu à peu abrogées, soit par la coutume contraire, soit par les excellents commentaires qui accompagnèrent ces œuvres venues d'abord de Grèce ou d'Espagne.

J. Peckam, franciscain, archevêque de Cantorbéry (1279-1292), enseigna à Paris vers 1270, en Angleterre et à la Curie Romaine avant 1279. Dans ses lettres de 1284 à 1287 il relève avec emphase les oppositions entre Dominicains et Franciscains. On ne peut désirer témoin plus autorisé pour comparer entre eux l'aristotélisme et l'augustinisme bien que Peckam soit, de l'avis de l'annaliste Nicolas Trivet, O. P., *gestus affatusque pompastici*. Les études de Mgr Grabmann sur Siger de Brabant sont à ce point de vue impatiemment attendues. Elles feront connaître des commentaires de Siger sur Aristote qui éclaireront les agitations préparant la tempête anti-aristotélicienne et aussi antithomiste de 1277.

C'est entre 1270 et 1280 que se marque profondément la séparation entre l'augustinisme et l'aristotélisme du point de vue philosophique. Après, l'augustinisme cède de plus en plus de terrain, et il apparaît alors une scolastique unifiée davantage, bien que toujours nuancée, et à ce point de vue et en ce sens spécial : eclectique. Afin de montrer les progrès de la scolastique, le Card. Ehrle étudie l'œuvre des maîtres prêcheurs : Roland de Crémone, Hugues de Saint-Cher, Richard Fishacre, Robert de Kildwarby (avec publication de la question : *An aliquid sit ex parte animae rationalis quod appetat hanc unionem cum corpore*), Romain de Rome et Pierre de Tarentaise. Puis on passe en revue les maîtres de l'ordre des Mineurs, leurs avis au sujet des études, les successeurs de saint Bonaventure, les Spirituels. On donne la liste des Lecteurs du Sacré Palais de 1278 à 1306 comblant les regrettables lacunes de la recension d'Echard. On exprime l'attitude de P. Olivi au sujet de l'aristotélisme, et enfin on montre comment les préventions contre les doctrines de saint Thomas, manifestées à la fin du XIIIe siècle, se sont évanouies, soit en 1325, soit à l'époque contemporaine. En toutes ces questions historiques S. E. le Card. Ehrle est passé maître.

Le volume se termine par le discours prononcé à Sainte-Sabine par le P. Adéodat de l'Ordre des Carmes à l'occasion de la clôture du 6e centenaire de la canonisation, et par l'allocution du Pape Pie XI, le 12 décembre 1924, à l'audience qui termina l'anniversaire glorieux du Docteur angélique.

N. Balthasar.

A. D. Sertillanges, O. P., *Le Traité de Dieu*. Texte latin et traduction française de la *Somme Théologique* de saint Thomas d'Aquin. Tome 2 (q. 12 à 17 de la 1ª P.), 423 pages ; Tome 3 (q. 18 à 26), 375 pages. Editions de la *Revue des Jeunes*. Desclée ; Paris, Tournai, Rome. 2 vol. 10 × 17 cm.

Quand parut le tome premier de cet ouvrage, nous avons dit les mérites du R. P. Sertillanges comme traducteur : ceux-là seuls en apprécieront pleinement la portée qui se sont essayés à la tâche difficile de faire passer dans nos langues modernes, la pensée concise et nuancée de saint Thomas.

Demeurant en regard, le texte original permet d'éviter les inconvénients d'une lecture faite uniquement en traduction. Avec instance d'ailleurs le P. Sertillanges recommande l'étude des notes renvoyées, à tort peut-être, à la fin du volume.

Avec les appendices, ces notes insistent sur les points fondamentaux de la pensée thomiste et mettent en valeur ce qui risquerait sinon de ne pas être suffisamment remarqué. Les appendices du volume 2 ont pour objet les noms divins, les idées divines, l'analogie dans notre connaissance de Dieu. Dans le volume 3, ils sont consacrés à la liberté divine, à l'amour divin, à la Providence, à la prédestination, au petit nombre des élus, à la toute-puissance de Dieu. Une vue générale sur le traité du Dieu-Un et une table analytique commune aux trois volumes termine l'ouvrage.

La note consacrée à la Providence est particulièrement réussie et le point de vue de Cajetan dans son commentaire (Iª, q. 22, a. 4, nº V com.) est mis au point, pour le plus grand honneur de saint Thomas : *optimus sui interpres*.

Enfin l'appel chaleureux au métier poétique dans le domaine du divin, ne manquera pas d'enthousiasmer les « Jeunes ». Mais avant de déployer leurs ailes, il leur faut « méditer à fond, dans la seule vue de comprendre, la *Somme Théologique* ».

N. Balthasar.

Ch. Lalo, *Introduction à l'esthétique*. Nouvelle édition. Paris, Colin. Un volume de 347 pp.

Sous ce titre, l'esthéticien bien connu qu'est M. Ch. Lalo a réun plusieurs études où il traite des *méthodes de l'Esthétique*, de la *Beauté naturelle* et de la *beauté artistique*, de l'*Impressionnisme et* du dogmatisme.

L'auteur de ces études est de ceux qui, en dépit du vaste et profond mouvement de retour vers la scolastique et la métaphysique

dont nous sommes les témoins, répugne absolument à l'une et à l'autre. Il n'hésite pas à écrire que « la métaphysique est le lieu des hypothèses invérifiables » (p. 30) et définira la métaphysique des scolastiques « une combinaison toute verbale de concepts arbitrairement formés » (p. 29). Pour lui d'ailleurs la scolastique aristotélicienne est morte depuis quatre siècles au moins » (p. 234). Tout cela n'empêche qu'un thomiste trouvera aisément dans son ouvrage des idées auxquelles il souscrira volontiers, des observations dont il pourra faire son profit. Sans doute la tendance des théories esthétiques propres à M. Lalo s'écartera toujours en certains points essentiels de la tradition thomiste, mais en certains autres elles pourront se rencontrer et tomber d'accord.

Relevons l'étude comparative qu'il fait de la beauté dans la nature et la beauté dans l'art. Que l'art ne soit pas pure imitation de la nature, il le prouve surabondamment, d'accord en cela avec nombre d'esthéticiens. Il observe finement que la beauté attribuée à la nature est parfois « un reflet de celle de l'art, une transposition anthropomorphique d'une langue dans l'autre. L'artiste ou l'amateur considère alors la nature comme une œuvre d'art possible » (p. 83). L'observation a été mainte fois confirmée.

Mais l'auteur va beaucoup plus loin. Il prétend établir une différence radicale entre la beauté de la nature et la beauté artistique. « Dans le sentiment de la nature proprement dit, écrit-il, point de beauté ni de laideur : il est « anesthétique ». Il répugne, autant qu'il est humainement possible, à toute notion de valeur. Au contraire, le « sentiment de la beauté de la nature », qu'il importe d'en distinguer, est essentiellement une affirmation de valeurs. Mais ces valeurs sont seulement apparentées à la valeur esthétique proprement dite, sans lui être identiques. C'est pourquoi elles méritent le nom de « pseudo-esthétiques », par opposition avec les valeurs d'art, les valeurs techniques, qui seules sont purement esthétiques » (p. 90).

Pour lui, le beau dans la nature « c'est pour chaque être le type normal de son espèce ». Soit ! Mais a-t-il raison d'ajouter : « entendu, pour la majeure part, en un sens utilitaire, sentimental ou anthropomorphique »? (p. 94). Ne faisons-nous pas tous les jours, à propos de la nature qui nous environne, la distinction entre beauté, agrément, utilité ? N'y a-t-il pas exagération à soutenir que « si l'amour de la nature est, comme l'amour sexuel, un des mobiles ordinairement les plus puissants de l'artiste et de l'amateur, on peut dire que le rôle de cette beauté profane est surtout négatif. C'est l'absence d'art dans la nature qui incite l'artiste à lui en surajouter un » (p. 144).

L'artiste ne dégage-t-il pas plutôt la beauté de la nature, ainsi que le disait le cardinal Mercier ? « Il ne suffit pas que la nature soit pour qu'elle soit belle, il faut qu'elle soit comprise et aimée ».

G. Legrand.

O. Habert, *Le Primat de l'Intelligence dans l'histoire de la Pensée.* In-8°, 445 pp. Paris, Beauchesne.

M. Habert dans ses ouvrages joint le souci d'une science parfaitement documentée à l'esprit de synthèse.

La volumineuse étude qu'il vient d'éditer, se présente, modestement, comme une « initiation à la philosophie », et c'est vraiment un cours d'introduction à la philosophie qu'il nous a fait. On sait la difficulté de semblables ouvrages : il s'agit d'aborder, sans s'y enfoncer, tous les problèmes qui se posent à la pensée humaine, d'en dégager les grandes directives de l'évolution philosophique, selon la loi d'une continuité visible. Il faut enfin, — et c'est là l'essentiel, — au sein de cette diversité de systèmes, fournir à l'esprit un centre de ralliement où il puisse fonder ses certitudes. Le débutant, risque d'être déçu par un premier contact avec la multitude disparate des systèmes, et cette déception peut facilement tourner en défiance et aboutir au scepticisme. L'histoire de la philosophie peut aisément donner l'impression d'une vaste nécropole de la pensée, si elle ne porte la trace très nette d'une tradition vivante marquant le progrès de l'intelligence vers une vérité toujours plus précise et plus compréhensive.

M. Habert a abordé la difficulté et il paraît l'avoir bien résolue. En mettant en relief le « primat de l'intelligence » préparé par Platon et Aristote puis consacré dans la philosophie thomiste, en jugeant à ce point de vue sainement réaliste tous les systèmes qu'il examine, il adopte une position dominante qui lui permet de ramener à l'unité l'évolution philosophique. Celle-ci est étudiée depuis ses plus lointaines origines, dans la préhistoire dont M. Habert résume les méthodes et les conclusions. Nous louerons spécialement M. Habert d'avoir abordé de très près l'examen des systèmes qui ont le plus d'influence sur la mentalité contemporaine : kantisme, « Pascalisme », scientisme, pragmatisme, intuitionisme bergsonien, évolutionnisme. Deux chapitres sont consacrés à définir les relations entre la philosophie et les humanités et à esquisser une philosophie des sciences. M. Habert mène ses discussions avec une grande sérénité, beaucoup d'objectivité et le vif souci de retirer toujours de la pensée de ses adversaires la substance de vérité qu'elle exprime.

J. Dermine.

CHRONIQUE

Décès. — Le philosophe allemand Fritz Cassirer est mort, à Munich, le 26 novembre dernier.

— Le R. P. Joseph Delbrel, S. J., né à Agen le 19 juillet 1856, ancien professeur de philosophie, est décédé à Toulouse le 28 janvier 1927.

— Le 1er février dernier, est mort à Fribourg-en-Brisgau le professeur Ernst-Karl-Gustaf Grosse, né à Stendal le 29 juillet 1862. Il enseignait la philosophie de l'art à Fribourg depuis 1895. Parmi ses travaux : *Spencers Lehre von dem Unerkennbaren* (1890) ; *Anfaenge der Kunst* (1894) ; *Formen der Familie und der Wirtschaft* (1896) ; *Kunstwissenschaftliche Studien* (1900).

— M. l'abbé Louis Garriguet, né à Le Nayrac (Aveyron) le 18 novembre 1859, ancien professeur de Grands Séminaires, aumônier du Collège Rollin, auteur de divers ouvrages de Sociologie, parmi lesquels : *L'évolution actuelle du socialisme,* est mort à Paris le 15 février.

— M. Maurice Cohen, dit Georg Brandès, né à Copenhague le 4 février 1842, philosophe et critique, ancien professeur à l'Université de Copenhague, est mort en cette ville le 19 février.

— Le Dr Manouvrier, directeur du laboratoire au Collège de France et à l'Ecole des Hautes Etudes, professeur à l'Ecole d'Anthropologie est mort à l'âge de 77 ans. Parmi ses travaux il faut signaler de nombreux mémoires sur des questions de psychologie, de sociologie et de philosophie scientifique.

— On annonce la mort de M. Paul Lapie, né à Montmort (Marne) le 4 septembre 1869, agrégé de philosophie, docteur ès lettres, recteur de l'Académie de Paris depuis 1925, auteur de nombreux ouvrages philosophiques et pédagogiques.

Périodiques nouveaux. — Depuis janvier 1926 paraît trimestriellement le *Indian Journal of Psychology* publié par l' « Indian Psychological Association ».

— Les Russes émigrés publient à Paris (rue Dupuytren, n° 8) une

revue philosophico-religieuse intitulée *Poutj (La Voie)*. Elle paraît trimestriellement et est dirigée par MM. Berdjaev, Vycheslavcev et Kuhlman.

— Ont paru les deux premiers numéros de la *Revue d'Histoire de la Philosophie*. Chaque numéro contient des articles originaux et des comptes rendus des éditions, ouvrages critiques et articles des Revues. Cette revue, dirigée par M. Emile Bréhier, est publiée par la librairie universitaire, J. Gamber, à Paris. Prix : 50 fr. pour la France, 55 fr. pour l'étranger.

Prix et Concours. — L'Académie de Belgique a couronné le mémoire de M. Kremer sur le Néo-Réalisme anglais, étude qui constitue le digne pendant du Néo-Réalisme américain.

— L'Académie française a décerné sur le prix Guizot, 2500 fr. à M. René Lote : *Histoire de la philosophie* (Volume de l'*Histoire de la nation française*).

Enseignement philosophique. — Sociétés savantes. — Un des collèges qui constituent l'université de Toronto (Canada), le Collège Saint-Michel, projette la création d'un Institut d'Etudes Médiévales sur les modèles de l'Institut de Philosophie de Louvain et du Département d'histoire de la philosophie médiévale de la Sorbonne.

— Dans sa séance du 13 février 1926, la Société française de Philosophie a discuté les conditions d'existence de l'enseignement supérieur de la philosophie dans les Facultés de province. M. Brunschwig désirerait voir concentrer dans trois facultés de province tout le personnel actuellement en fonction. Prirent part à la discussion de nombreux professeurs de philosophie dont beaucoup ne partagèrent pas l'avis de M. Brunschwig.

— Le 21 février 1927, la *Societas Spinozana* a commémoré, à La Haye, le 250e anniversaire de la mort de Spinoza.

— A la société de Sociologie de Paris, M. Achille Ouy a fait une communication sur l'*Explication sociologique en psychologie* (séance du 10 nov. 1926.

— A l'Institut catholique de Paris, ont été données cet hiver une série de conférences parmi lesquelles nous signalons :

E. Peillaube : *L'Intelligence ;*

G. Dwelsauwers : *Le système de Freud en regard de la philosophie thomiste* (publiée dans la *Revue de philosophie,* 1927, n° 1) ;

M. S. Gillet : *La conscience morale* (id.) ;

D. Lallement : *La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin ;*
F. A. Blanche : *La liberté en Dieu.*

— « *The American catholic Philosophical Association* » a tenu sa seconde réunion annuelle les 28 et 29 décembre 1926 à l'Université de Notre-Dame. Y furent présentées les études suivantes : Le Néo-Réalisme américain par M. Verda. — Le parallélisme psycho-physique par J. F. McCormick. — Les conceptions actuelles de la Religion par F. J. Sheen. — Les frontières de la psychologie et de la philosophie de la Religion par G. B. Phelan. — Les bases des jugements objectifs en morale par J. A. Ryan.

Congrès. — Le 51e Congrès de l'Association française pour l'avancement des sciences (section de Psychologie expérimentale et section de Pédagogie et d'enseignement) s'est tenu à Constantine (Algérie) du 13 au 17 avril 1927.

— Viennent de paraître les comptes rendus du 8e Congrès international de psychologie tenu à Groningue en 1926. Ils sont publiés chez P. Noordhoff, Groningen, 1927. 1 vol. de 452 pp.

— Les *Atti del quinto congresso internazionale di filosofia* (Naples 1924) viennent de paraître chez Perrella à Naples. 1 vol. de LXXX-1176 pages.

— D'autre part, les *Proceedings* du 6e congrès international de philosophie (Harvard 1926) seront publiés chez Longmans, New-York (Fifth Av. 55) et Londres (Paternoster Road, 39). Cette publication, gratuite pour les participants, sera envoyée pour 3 dollars aux membres associés et pour 5 dollars, aux autres souscripteurs.

Collections. — Les éditions de la « Revue des Jeunes » (rue de Luynes, 3, Paris) vont s'enrichir d'une collection nouvelle sous le titre : *La Pensée thomiste.* L'intention des auteurs est de constituer un tout doctrinal cohérent dont la source serait l'enseignement authentique de saint Thomas d'Aquin. Le premier ouvrage de la collection sera : *Essai de Métaphysique thomiste,* par le R. P. J. Webert, O. P.

— Le cahier IV du volume IV des *Archives de Philosophie* (Rédaction : Vals-près-Le-Puy, Haute-Loire ; administration : Beauchesne, Paris) est consacré à la bibliographie critique.

Signalons une longue étude qui dépasse la portée ordinaire des comptes rendus. Il s'agit d'une réponse du P. Descoqs à l'article publié par M. L. Mahieu dans la *Revue Thomiste* (mai-juin 1925) sous le titre : *L'Eclectisme suarézien.* Ce travail, très fouillé, du P. Descoqs est à lire par tous ceux qui s'intéressent aux positions

respectives adoptées par saint Thomas, Suarez et divers thomistes sur les questions les plus importantes de la métaphysique.

— La maison d'éditions Beauchesne à Paris commence une nouvelle collection : *Science et Philosophie*. Le premier volume paru est intitulé : *De la matière à la vie*, par Henri Colin, prof. à l'Institut catholique de Paris (voir ci-dessous : Travaux récents).

— La *Bibliothèque Thomiste*, sous la direction du R. P. Mandonnet, O. P. (Le Saulchoir, Kain, Belgique), annonce les publications suivantes :

Les premières polémiques thomistes : Le *Correctorium corruptorii « Quare »*, édition critique par l'abbé P. Glorieux, professeur au Séminaire de Lille (1 vol. de LVI-451 pp. 50 frs). Cet ouvrage, qui vient de paraître, présente un intérêt d'autant plus grand qu'il reproduit en entier le *corruptorium* de Guillaume de la Mare.

L'*Attrition d'après le Concile de Trente et d'après saint Thomas d'Aquin*, par J. Périnelle, O. P. (sous presse).

La *Bibliothèque Thomiste* commencera bientôt l'édition des principales Sommes composées dans la première moitié du XIIIe siècle : *Praepostini cancelarii parisiensis (1206-1209) opera omnia*, par G. Lacombe ; la Somme de Philippe le Chancelier (1236) par Ph. Meylan ; la Somme de Godefroid de Poitiers par les RR. PP. O. Lottin et A. Boon, O. S. B., les deux premiers livres des Sentences de R. Kilwardby, etc.

EDITIONS. — TRADUCTIONS. — Le *Katholischer Akademikerverband* de Cologne (Prof. Scheeben, Viktoriastrasse, 15) va faire paraître une traduction allemande de la *Somme théologique* de saint Thomas. Cette entreprise est dirigée par Mgr Grabmann (Munich) et par le P. Schultes, O. P. (Rome, Collège Angélique). L'ouvrage complet comprendra quinze petits volumes. La traduction d'autres traités de saint Thomas est envisagée.

— Le cinquième volume de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, publiée aux éditions de la « Revue des Jeunes » (Paris, 30, rue St-Sulpice) contient le traité de *La Force*. La traduction française accompagnant le texte latin est du R. P. Folghera, O. P. Les notes sont du R. P. Noble (Prix : broché 11 fr., relié toile 15 fr.).

— Viennent de paraître chez W. de Gruyter à Berlin les premiers volumes de l'édition des œuvres complètes de Pestalozzi par les soins de MM. les professeurs Buchenau, Spranger et Stettbacher.

RÉPERTOIRES. — INSTRUMENTS DE TRAVAIL. — A Leipzig, chez Meiner, vient de paraître un *Philosophischer Handkatalog*,

publié par les professeurs W. Schingnitz et R. Schmitz. Cet ouvrage renseigne sur les publications philosophiques qu'on peut trouver dans les principales maisons d'éditions allemandes (1 vol. in-12 de 268 pp., 1,50 mk.).

— On annonce la publication du premier fascicule du *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 4e édition, par le prof. R. Eisler (Berlin, Mittler und Sohn). Chaque fascicule coûtera 5,50 mk. ; l'ouvrage entier (environ 15 fasc.) : 82,50 mk.

Travaux récents. — Colin (Henri), prof. à l'Institut catholique de Paris. — *De la matière à la vie*, 1 vol. in-16 de 336 pp. Paris, Beauchesne, 1926.

L'auteur expose, en se plaçant exclusivement sur le terrain scientifique, d'une part, ce que l'on sait actuellement de la structure et des réactions de la matière animée, et d'autre part, ce que l'on peut dire touchant l'origine de la vie et la différenciation des êtres.

L'ouvrage est divisé en cinq chapitres : I. *Structure de la matière animée.* — II. *La Chimie de la matière animée.* — III. *La Physique de la matière animée.* — IV. *La Différenciation de la matière animée.* — V. *L'origine de la matière animée ; les débuts, les vicissitudes, l'extinction de la vie sur le globe.*

Les conclusions de ces recherches conduites avec un souci de loyauté scientifique, qu'on ne rencontre pas toujours dans des travaux de ce genre, est que le problème de la vie nous écrase, sous quelque aspect qu'on l'envisage.

La science, par exemple, constate une finalité qu'on ne peut déduire des seules propriétés de la matière ; l'origine de la vie, l'élaboration des organismes qui ont peuplé la terre au cours des âges et les lois qui président à l'évolution des êtres, sont encore inexpliquées. Bref, la science n'a pu arracher à la vie son secret. « Au terme de nos investigations dans le domaine de la biologie, qu'avons-nous appris d'essentiel sinon ce qui tient dans ces mots : « il y a les corps bruts et il y a les êtres vivants », rien que n'enseigne le simple bon sens » (p. 333).

— Notre ami et collaborateur, M. Juan Zaragüeta Bengoechea vient de publier dans les mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques de Madrid une longue et excellente étude sur le Cardinal Mercier, membre honoraire de cette compagnie. *El cardenal Mercier. Su Vida. Su Orientation doctrinal.* L'auteur fut un des brillants élèves de Mercier, à l'Institut de Louvain.

— Georges de Lagarde. — *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme.* Paris, A. Picard. 1 vol. in-8° de 485 p.

On trouvera dans cet ouvrage une étude sur l'évolution de la théorie du droit et de l'Etat du Moyen âge à la Réforme et sur l'individualisme suivant la doctrine réformée.

— Rignano (Eugenio), de l'université de Milan — *Qu'est-ce que la vie?* Nouveaux essais de synthèse biologique. 1 vol. in-16 de 208 p. Paris, Alcan.

Le professeur Rignano est d'accord avec les vitalistes pour reconnaître aux phénomènes vitaux un caractère franchement téléologique et la première partie de son ouvrage constitue une synthèse puissante des manifestations finalistes de la vie. Dans la seconde partie l'auteur propose une solution qu'il appelle *vitalistico-énergétique:* il y aurait à la base de la vie une forme d'énergie particulière, comparable à l'énergie nerveuse, donnant du finalisme de la vie une explication nettement causale et déterministe. Cette explication échapperait aux difficultés que soulèvent les théories proposées jusqu'ici ; elle représenterait une tentative de conciliation, une conception intermédiaire, capable de résoudre enfin le séculaire conflit entre vitalistes et mécanicistes. Il nous semble que les considérations que fait valoir M. Rignano sont très fortes, décisives même contre le mécanicisme, beaucoup moins solides quand elles s'attaquent au vitalisme de H. Driesch ou de Bergson. Ajoutons qu'elles sont insuffisantes contre le vitalisme aristotélicien.

— La Revue internationale *Scientia* (direction Eugenio Rignano) a publié en 1926 une série d'articles remarquables sur les manifestations finalistes de la vie par E. Rignano, professeur à l'Université de Milan. On les retrouvera dans son ouvrage : *Qu'est-ce que la vie?* que nous signalons ci-dessus.

— Etudes de Sociologie générale :

Robert Michels : *Soziologie als Gesellschaft-wissenschaft* (Berlin, Mauritius-Verlag, 1926, 151 p.).

W. Jerusalem : *Einführung in die Soziologie* (Wien und Leipzig, W. Braumüller 1926, 218 p.). Cette introduction constitue le premier fascicule de la série : *Soziologie und Sozialphilosophie* (Schriften der soziologischen Gesellschaft in Wien). Le prof. Jerusalem avait laissé en mourant un certain nombre de notes sur l'objet, les méthodes de la sociologie. Ces matériaux ont été réunis et publiés par M. W. Eckstein.

C. Bouglé, professeur à la Sorbonne, et J. Raffault, directeur de l'Ecole normale de Melun : *Eléments de Sociologie* (Paris, Alcan, 1926, 506 p.). Choix de textes empruntés aux meilleurs auteurs en vue de faire ressortir le caractère de la Sociologie et l'extension qu'elle a prise.

Travaux sur l'histoire de la philosophie. — Dans les mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques de Madrid paraît une étude sur l'historien philosophe Adolfo Bonilla y san Martin (1875-1926) par Julio Puyol (1927).

— On annonce la publication d'un important ouvrage sur les commentaires des Sentences de J. D. Scot, par Ch. Balic. Il constituera le fasc. 1 de la « Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclés. de Louvain » et renouvellera maint problème d'attribution littéraire.

— La publication d'une correspondance inédite entre Descartes et C. Huygens est un événement littéraire de la plus haute importance. Dans la *Revue des questions scientifiques* (20 janvier 1927) le R. P. Bosmans met en lumière les renseignements nouveaux qui nous sont ainsi parvenus sur la vie de Descartes aux Pays-Bas. Cette étude très intéressante et fort instructive est une réelle invite à lire la correspondance éditée par M. Léon Roth (v. *Revue Néo-Scolastique*, nov. 1926, p. 514).

— F. Weinhandl. — Meister Eckehart im Quellpunkt seiner Lehre. Zwei Beiträge zur Mystik Meister Eckeharts. Erfurt, Kürt Stenger, 52 p.

L'auteur recherche les idées fondamentales de la doctrine de maître Eckehart, particulièrement sur la notion de l'Essence-Dieu (Wesen), et sur l'*unio* ou la naissance de Dieu dans l'âme. Cette *unio* qui est impossible à envisager si l'on part de la nature humaine, est possible à partir de Dieu par le moyen du Christ. Ces deux études montrent l'originalité du système d'Eckehart malgré ses emprunts aux théories de ses devanciers.

— Boucher (Maurice). — *La Philosophie de Hermann Keyserling*. Paris, Rieder ; 1 vol. in-12, 282 p., 16 fr.

Cet ouvrage nous fait connaître les principaux aspects de la pensée d'un philosophe allemand contemporain dont le nom est souvent cité. M. Herman Keyserling n'a pas de système et ne peut en avoir un. Pour lui, le sens des choses est mobile et multiple et l'esprit ne le *comprend* que dans l'action. Entre la science pure (savoir) et la sagesse (comprendre) il y a la différence qui existe entre le signe substitut d'une réalité et cette réalité saisie par quelqu'un qui la vit. Nous devons tendre à une vie supérieure où savoir et vivre se fondent, où théorie et pratique deviennent inséparables.

— Nous avons déjà eu l'occasion d'annoncer (numéro de mai 1926) que M. Constantin Michalski prépare un important ouvrage sur la philosophie du XIVe siècle. Le distingué professeur de Cracovie nous rend compte périodiquement des résultats de ses recherches. C'est ainsi qu'il a déjà publié : *Les Courants philosophiques à Oxford*

et à Paris pendant le XIVe siècle (Cracovie 1912), *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle* (Cracovie 1924) et Le *Criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle* (Cracovie 1926). Un quatrième fascicule vient de paraître : *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIVe siècle* (Extrait du Bulletin de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres, classe d'histoire et de philosophie, année 1925. — Cracovie, Imprimerie de l'Université 1927, 31 p.)

L'auteur signale ici les principaux problèmes philosophiques qui se posent au XIVe siècle et, à propos de chacun d'eux, donne les résultats de ses récentes recherches dans les documents qu'il a pu consulter. Les manuscrits étudiés sont relatifs à G. d'Ockham, Adam Woodham, Hugolin d'Orvieto, Jean Buridan, souvent des renseignements fort intéressants sur l'influence de la *théorie augustinienne de l'irradiation* et de l'*Averroïsme* au XIVe siècle, sur les discussions concernant la différence entre la science intuitive et la science abstraite et sur les origines du terminisme nominaliste à Paris et à Oxford.

Ces études très fouillées de sources la plupart inédites nous font attendre avec plus d'impatience la publication du travail d'ensemble que M. Michalski a promis.

— A propos de l'apparition des deux derniers tomes de l'ouvrage de M. Salomon Reinach : *Lettres à Zoé sur l'Histoire des Philosophes* nous n'ajouterons qu'un mot au jugement que nous formulions dans le numéro de novembre 1926 de la Revue (p. 512) : Est-ce parti pris ou documentation insuffisante, l'auteur ignore totalement le mouvement néo-thomiste. Pour l'Histoire de la scolastique, il accorde toute confiance à Rougier (*La Scolastique et le thomisme*) pour qui les spécialistes sont à juste titre sévères (voir ci-dessous). Baeumker et De Wulf ne sont même pas cités, alors que la bibliographie mentionne nombre d'articles de revues et même de journaux !

— Le volume de M. Rougier, *La Scolastique et le Thomisme* est apprécié fort sévèrement par les historiens de la philosophie. M. Mansion (*Bulletin thomiste*, 1927), M. Gilson (*Revue d'Histoire Franciscaine*, avril-juin 1926), M. Lemaître (*Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 1927), M. G. Truc (*Revue Bleue*, 5 sept. 1925), M. Maquart (*Revue de Philosophie*, sept.-oct. 1925), ont montré les défauts et les lacunes de cette œuvre qui, d'après l'auteur, devait dire le mot définitif sur une forme de pensée qu'on n'aurait pas encore jugée en toute impartialité. Ce qu'il y a de plus critiquable, ce sont les procédés d'information et la méthode de travail de M. Rougier.

Le P. G. Théry vient de publier à ce sujet une étude approfondie dans la *Revue des Jeunes* (nos des 25 janvier, 10 et 25 février 1927). Il prouve par la confrontation des textes que M. Rougier a copié ou démarqué Landry (sans tenir compte des critiques formulées par le P. Longpré contre le *Duns Scot* de cet auteur) et Duhem, le premier pour l'étude du Scotisme, le second pour l'étude de l'Averroïsme juif. Le P. Théry se demande, avec raison, si vraiment, dans les questions historiques, on peut prendre M. Rougier au sérieux. Il faut bien dire qu'il ne sera pas le seul à poser cette question.

G. Wallerand.

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

H. Kühle. — Der Ethische Güterbegriff im System des Aristoteles und Kant. (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik). Münster i. W., Münsterverlag, 1926.

Luis Urbano. — Estudio critico de las Teorias Relativistas. Fasc. I : Espacio — Tiempo — Movimiento. (Bibl. de Tomistas Españoles). Madrid, La Ciencia Tomista, 1926.

N. H. Adlerblum. — A study of Gersonides in his proper perspective. New-York, Columbia University Press, 1926.

J. Daguillon. — Ulrich de Strasbourg, O. P. († 1277). Notice littéraire et édition des deux premiers livres de sa « Summa de Bono ». (Ecole Nationale des Chartes. Positions des Thèses. Extrait. 1927).

M. J. Mc Keough. — The meaning of the rationes seminales in st Augustine. Washington D. C., Catholic Univ. of America, 1926.

A. Lalande. — Vocabulaire technique et critique de la Philosophie. 2 vol. Paris, Alcan, 1926.

J. Piaget. — La représentation du monde chez l'enfant. Paris, Alcan, 1926.

Handbuch der Philosophie, édité par A. Baeumler et M. Schröter, fasc. 12. München, Oldenbourg, 1927.

A.-D. Sertillanges. — Notre Vie, 2 vol., 2e mille. Paris, Desclée, 1926.

Louis de la Vallée-Poussin. — La Morale Bouddhique. Paris, Nouvelle librairie nationale, 1927.

A. Dies. — Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire. T. 1 :

Les voisinages. Socrate. T. II : Les Dialogues. Esquisses doctrinales. Paris, Beauchesne. (Bibl. des Archives de Philos.), 1927.

E. Mersch. — L'Obligation morale, principe de liberté. Museum Lessianum. Paris, Alcan, 1927.

G. Philips. — La Raison d'être du Mal d'après saint Augustin. Museum Lessianum. Louvain, Desbarax, 1927.

Saint Thomas d'Aquin. — Somme théologique. La Force, traduction par J.-D. Folghera. Revue des Jeunes, Paris, Tournai, Rome, Desclée, 1926.

E. Rolfes. — Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles. 2e édit. Limburg a. d. Lahn, Steffen.

Annuaire de l'Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique, 1927. Bruxelles, Lamertin.

P. Glorieux. — Le Correctorium corruptorii « Quare ». Bibl. Thomiste, Le Saulchoir, Kain, 1927.

J. Hontheim. — Theodicea sive Theologia Naturalis in usum scholarum. Freiburg im Breisgau, Herder, 1926.

K. Wais. — Glowne Kierunki Dzisiejszej Psychologji. Wloclawek, 1927.

A. Messer. — Einführung in die Erkenntnistheorie. Leipzig, Meiner, 1927.

E. Bréhier. — Histoire de la Philosophie. T. I, fasc. II : Période hellénistique et romaine. Paris, Alcan, 1927.

H. Visser. — Wetenschap en leven. Haarlem, Tjeenk Willink, 1927.

Xiberta. — De magistro Johanne Baconthorp., O. Carm. (Anal. ord. Carmel. Extr., 1927).

C. Michalski, C. M. — Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du xive siècle. (Bull. acad. polonaise, 1925).

XI

LA SYNDÉRÈSE

CHEZ LES

PREMIERS MAITRES FRANCISCAINS DE PARIS

Alexandre de Halès († août 1245), entré chez les Frères mineurs vers 1231, fut le premier de son Ordre à occuper une chaire de théologie à l'Université de Paris. En 1238 au plus tard, il se fit remplacer comme maître régent par Jean de la Rochelle. Celui-ci y enseigna jusqu'à sa mort survenue en 1245, quelques mois avant celle d'Alexandre de Halès. Odon Rigaud succéda à Jean de la Rochelle ; mais dès 1248, il fut nommé évêque de Rouen. Guillaume de Méliton occupa sa chaire. La même année 1248, saint Bonaventure inaugurait un cours sur l'Écriture Sainte, et dès 1250, promu « baccalaureus sententiarius », il commentait les Sentences du Lombard [1]).

1) Nous empruntons ces données à l'étude de H. Felder, *Les Franciscanis ont-ils eu deux écoles universitaires à Paris*, dans les « Etudes Franciscaines », juin 1911, pp. 603-608. Voir De Wulf, *Histoire de la Philosophie médiévale*, t. I, 1924, pp. 247 note 2, 328, 333. Notre travail est incomplet : nous n'avons pas eu l'occasion d'étudier les *Quodlibeta* et les *Quaestiones* de Guillaume de Méliton, conservées dans le ms. 152, Biblioth. S. Antonii Patav., cité par Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 329 note 1. — La syndérèse chez les scolastiques a fait l'objet d'excellentes monographies. Saint Thomas a été étudié par Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas von der Scintilla animae in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik im Predigerorden*, dans « Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie », 14. Jahrg. 1900, pp. 413-427, et spécialement par Renz, *Die Synteresis nach dem hl. Thomas*

Il nous a paru intéressant d'étudier chez ces maîtres la théorie de la syndérèse, afin de mesurer l'influence qu'exerça sur eux le Chancelier Philippe, le créateur du traité [1]).

*
* *

I. La dépendance d'Alexandre de Halès à l'égard du Chancelier Philippe apparaît au premier coup d'œil. Même division du traité en quatre questions : « utrum synderesis sit potentia vel habitus ; si sit ratio vel voluntas vel differens ab his ; utrum secundum eam contingat peccare ; utrum contingat eam extingui vel non extingui » [2]). Mêmes arguments pour et contre les thèses proposées, reproduits souvent dans le même ordre et jusque dans les mêmes termes. Mais l'on reconnaîtra que, dans la solution des questions, Alexandre de Halès a eu le souci de clarifier et de simplifier les exposés souvent subtils du chancelier.

La syndérèse est-elle une faculté ou un habitus ? La réponse ici est celle de Philippe : la syndérèse n'est ni l'une ni l'autre ; mais l'une et l'autre à la fois : « potentia habitualis » [3]).

La syndérèse est-elle identique à la raison ou à la volonté, ou bien serait-elle différente de ces deux facultés ?

von Aquin, dans « Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters », Band X, Heft 1 2, Münster i. W., 1911, pp. 1-240. Simar, *Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts*, Freiburg, 1885, et Appel, *Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis*, Rostock, 1891, l'ont en outre étudiée chez les théologiens dont les œuvres sont éditées : Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Albert le Grand. Notre travail ne sera cependant pas inutile Après avoir mis en valeur le traité du chancelier Philippe, nous pourrons saisir les dépendances littéraires qui relient ces différents auteurs et serrer de plus près la pensée de ces maîtres.

1) Cfr. « Revue néo-scolastique de Philosophie », mai 1927, pp. 197-222.

2) Alexandri Alensis Angli *Summae theologiae* pars secunda, Coloniae Agrippinae, 1622, quest. 73 initio, p. 243. Comparer avec Philippe, « Revue néo-scolastique », *loc. cit.*, p. 208.

3) « Synteresis nec tantum sonat in potentiam, nec tantum in habitum, sed in potentiam habitualem, ut notetur habitus naturalis, non acquisitus ». Q. 73, membro 1, p. 244. Cfr. « Revue néo-scolastique », *loc. cit.*, p. 211.

En cette seconde question, Alexandre est moins servile, et manifestement il veut libérer son exposé des subtilités de Philippe.

Tout d'abord, il discute séparément les deux questions : la syndérèse est-elle identique à la raison ; est-elle identique à la volonté [1] ? Il apporte d'ailleurs des arguments que l'on ne rencontre pas chez le chancelier [2]. Ensuite, la solution est considérablement simplifiée. La syndérèse, écrit-il, est à la fois raison et volonté. Raison d'abord ; non point raison qui pousse à l'action, mais raison qui juge, et qui juge de la moralité des actes ; ce n'est toutefois point la raison délibérée, mais la raison naturelle ; et en ce sens l'on peut dire avec la Glose que la syndérèse est au-dessus de la raison ; entendez : la raison naturelle est au-dessus de la raison délibérée [3]. Mais la syndérèse est aussi volonté, non sans doute volonté délibérée, mais volonté naturelle. Et à la suite de Philippe, Alexandre remarque que la volonté naturelle a plus d'extension que la syndérèse, puisque celle-ci ne s'intéresse qu'aux actions humaines [4].

1) On se rappelle que Philippe n'avait pas posé cette dernière question. Voir « Revue néo-scolastique », *loc. cit.*, p. 211 in fine.

2) Tel cet argument qui tend à prouver que la syndérèse est identique à la raison : « Tertio de libero arbitrio (Augustinus) : ante omne meritum boni operis, non est parum accepisse naturale judicium quo sapientiam praeponat errori et quietem difficultati. Sed hoc naturale judicium est syntereseos ; est enim *naturale judicatorium*, sicut dicit Basilius : Injacet nobis judicativum id est discretivum vitandi et eligendi. Erit ergo synteresis ipsa ratio, cum judicativum in nobis ratio dicatur ». Q. 73. membro 2, p. 244.

3) « Ratio dicitur multipliciter. Uno modo secundum quod ratio dividitur ex opposito contra sensibilem vim ; et hoc modo synteresis pertinet ad rationem et dicitur ratio. Sed ratio secundum quod sic dicitur, accipitur multipliciter ; nam ratio dicitur cognitiva et motiva. Secundum vero quod cognitiva, potest dici dupliciter vel inquantum est judicativa credibilium vel operabilium quae pertinent ad bonos mores, vel inquantum est judicativa cognoscibilium quae non pertinent ad mores. Et hoc ultimo modo, non pertinet synteresis ad rationem. Primo autem modo accepta, ratio adhuc dicitur dupliciter : vel inquantum est naturalis, vel inquantum est deliberativa ; prout est naturalis, dicitur synteresis ; sed non prout est deliberativa. Per haec patet solutio ad ea quae objiciebantur. Nam ratio contra quam dividitur synteresis, sicut dicit Gregorius *(lire :* Jeronymus) dicitur ratio deliberativa ». *Ibid.*, p. 244.

4) « Ad hoc quod quaeritur utrum sit voluntas, dicendum quod sicut ratio

La syndérèse est-elle sujette à pécher ? Ici encore, Alexandre transcrit presque littéralement chez Philippe les arguments pour et contre la thèse ; mais en revanche, il simplifie la solution du chancelier. « Non est secundum synderesim peccare », se contente-t-il de répondre [1]). Et la raison est connue : la raison naturelle, la volonté naturelle, et partant la syndérèse, échappent aux erreurs de la raison et de la volonté délibérées [2]). Si donc la Glose affirme que la syndérèse déchoit de son rang, ce n'est point en ce sens qu'elle pèche, car elle ne peut point pécher ; mais en ce sens qu'elle n'atteint pas son but qui est d'incliner au bien et de détourner du mal [3]).

Quant à la dernière question : la syndérèse peut-elle s'éteindre en une âme, non seulement Alexandre reprend, et souvent à la lettre, les arguments pour et contre la thèse apportés par Philippe, mais, dans la solution, il n'ajoute rien au chancelier [4]).

Dans la question suivante relative à la conscience, Alexandre de Halès s'attache à fixer les rapports entre la syndérèse et la conscience.

dicitur dupliciter, similiter et voluntas, scilicet naturalis et deliberativa. Synteresis autem est eadem cum voluntate naturali, sed non est idem quod voluntas deliberativa. Voluntas tamen naturalis communior est quam synteresis ; nam voluntas naturalis se extendit ad ea quae sunt meriti vel praemii et ad ea quae non sunt meriti vel praemii ; synteresis autem coarctatur solum circa ea quae sunt meriti vel praemii ». *Ibid.*, p. 244. Cfr. « Revue néo-scolastique », *loc. cit.*, pp. 215-216.

1) Q. 73, membro 3, p. 244. Cfr. « Revue néo-scolastique », *l. c.*, pp. 216-217.

2) « Non enim ratio peccat inquantum naturalis, sed solum inquantum est deliberativa ». Membro 2, p. 244.

3) « Dicitur praecipitari : retardari a suo effectu sive non consequi suum effectum... Est enim duplex effectus ejus, scilicet illuminare ad bonum et retrahere a malo, remurmurando contra peccatum, sive etiam stimulare ad bonum ». Membro 3, p. 244.

4) Cfr. « Revue néo-scolastique », *loc cit.*, pp. 218-220. — Quatre fois en cette question de la syndérèse, Alexandre attribue à saint Grégoire la glose de saint Jérôme ; c'est qu'en ces passages, il copie Philippe. Une fois cependant (membro 4, sed contra in fine p. 245) en un passage qui ne s'inspire pas du chancelier, il la cite comme étant de saint Jérôme.

La conscience, répond-il, tient à la fois de la syndérèse et de la raison. Dans sa partie supérieure, elle se rattache à la syndérèse ; et comme telle, elle est un habitus inné et infaillible dans ses jugements. Dans sa partie inférieure, elle participe aux errements de la raison délibérante. Mais elle est plus proche de la syndérèse et dès lors l'on peut dire que, de soi, elle est infaillible [1]).

La conscience d'ailleurs se rattache à la loi naturelle, comme une science se rattache à son principe [2]).

Dans une autre partie de sa Somme, Alexandre de Halès revient sur ces dernières questions. A ses yeux, il faut distinguer, à côté de la raison et de la volonté, ce qu'il appelle la « faculté ». C'est le pouvoir d'agir librement. La loi naturelle s'attache directement à la faculté, dont elle règle le libre arbitre ; cette même loi naturelle règle aussi la raison, mais par l'intermédiaire de la conscience ; et elle règle la volonté, grâce à la syndérèse [3]).

Nous avouons ne pas saisir comment ce dernier exposé s'emboîte dans l'exposé précédent ; et nous soupçonnons Alexandre de Halès de s'être inspiré, en ces deux endroits,

1) « Conscientia habet duo in se ; unum quod est sicut supremum et quoad hoc conjungitur ipsi synteresi et dicit habitum naturalem ; aliud quod est inferius et sic conjungitur magis rationi et sic dicit rationem acceptionis *(lire :* rationis acceptionem) quae notatur in hoc quod dicitur « con » et sic recipit errorem et perturbationem et hujusmodi similia. A parte enim inferiori bene potest accidere error ; tamen quod erret hoc non est de se ; plus enim se tenet ex parte synteresis quae potentia habitualis dicitur quam ex ratione scientiae quae includitur in ipsa, ratione cujus est in ipsa rectitudo. Unde ratione ejus quod dicit habitum, se tenet ex parte synteresis quae potentia habitualis dicitur ; sed ratione ejus quod dicit acceptionem ex parte rationis, ex parte hujus recipit praedictas differentias. Et ita patet solutio : dicendum enim est quod conscientia ex parte superiori secundum rem reducitur ad synteresim ». Q. 74, membro 6.

2) « Haec (lex naturalis et conscientia) differunt quemadmodum aliquod principium quod facit scire aliquam conclusionem et scientia illius principii... Unde sicut in scientia principii includitur ipsum principium, sic in conscientia, lex naturalis ». *Ibid.*, membro 5.

3) « Lex naturalis non est conscientia nec synderesis ; licet extendendo conveniant in hoc quod est regulare. Differunt tamen, quoniam lex proprie est regula facultatis et primo et per se ; mediante autem conscientia, est regula rationis, quoniam conscientia ex lege formatur ; mediante vero synderesi quae est scintilla

de deux sources différentes qu'il aura jugé inutile d'harmoniser.

*
* *

II. Jean de la Rochelle a quelques mots sur la syndérèse à la fin de sa « Summa de anima ». Il faut distinguer en l'homme trois espèces de biens : le bien moral, « bonum honestum » ; les jouissances corporelles, « bonum corporale » ; et entre les deux, le bien naturel, « bonum naturale », tel l'être, la vie sous ses formes fondamentales. Or, à chacun de ces biens, correspond en nous une inclination naturelle qui nous y porte. L'appétit sensitif, « sensualitas » nous incline vers les jouissances corporelles ; la volonté naturelle « voluntas naturalis », nous porte vers les biens fonciers de notre vie végétative, sensitive, intellectuelle ; la syndérèse, à son tour, est l'inclination naturelle qui nous incline au bien moral et nous éloigne du mal [1]).

L'opposition établie ici entre la syndérèse et la « sensualité » a déjà été relevée chez l'auteur rapporté au ms. 14.556

conscientiae, est regula ipsius voluntatis. Lex enim primo modo arctando facultatem, dictat in faciente quid faciendum et quid non ; quoniam in faciente est flexibilitas ad bonum vel malum, lex autem dictat ei bonum faciendum et malum vitandum. Post hoc sequitur judicium in ratione et sic formatur conscientia. Ulterius, facto judicio quod sic debet esse, deinde sequitur synderesis quae est scintilla conscientiae, quae stimulat voluntatem ad bonum faciendum ». *Summae theologiae pars tertia*, quest. 27 : de lege naturali, membro 2, art. 3.

1) « Sicut habemus vim intellectivam ordinatam ad verum, sic vim intellectivam motivam ordinatam ad bonum. Notandum ergo quod est vis motiva triplex, ut natura boni triplex. Est enim ens motivum supremum in summum bonum, quod dicitur synderesis ; et est motivum in bonum infimum, quod dicitur sensualitas ; et est motivum in bonum medium, quod dicitur voluntas naturalis. Est enim bonum superius, bonum rationale quod dicitur honestum et bonum simpliciter, quod sua vi nos trahit et sua dignitate nos allicit. Et est bonum inferius, bonum corporale delectabile carni quod est bonum apparens sive secundum quid. Et est bonum medium quod est bonum naturale, quemadmodum esse, vivere, intelligere et sentire et quecumque sunt substantialia nature. Cum igitur affixus *(lire :* infixus) appetitus naturaliter sit inditus anime boni et honesti, ut virtutum et operationum virtuosarum ; est etiam infixus appetitus delectabilis carni, ut que circa cibos sunt et coitus delectationes, et iterum infixus appetitus et amor naturalis, scilicet essendi, vivendi, sentiendi, intelligendi. Est enim synderesis vis naturaliter motiva

de Paris [1]) et chez le chancelier Philippe [2]), c'est, à ce dernier, selon toute vraisemblance, que Jean de la Rochelle l'aura empruntée ; mais plus nettement que lui, Jean range la syndérèse parmi les facultés appétitives ou motrices.

Jean de la Rochelle consacre à la syndérèse de plus amples développements dans sa « Summa de Vitiis ».

Voici comment il introduit la question et expose les arguments qui militent pour et contre la thèse proposée :

« Sequitur de arbitrio, et quoniam arbitrium est judicium rationis, queritur utrum ratio peccet ; utrum synderesis sive superior pars rationis peccet.

Circa primum, sic. Liberum arbitrium est ratio ; liberum arbitrium peccat ; ergo ratio peccat. Item : ratio quandoque errat in credendis ; sed errare in credendis est peccatum mortale ; ergo ratio peccat mortaliter.

Contra : omnis peccans indiscrete et irrationabiliter peccat ; ergo agit contra rationem ; ergo ratio non peccat. Item : dicit Aristoteles : intellectus semper verus est, fantasia vero quandoque vera, quandoque falsa ; ergo cum idem sit intellectus et ratio, numquam est error in ratione.

Ad hoc respondebitur forte per distinctionem : quoniam rationis due sunt partes, superior que eterna respicit, inferior que temporalia disponit, secundum Augustinum ; inferior peccat, superior vero numquam.

Propter hoc sequitur questio difficilior, scilicet utrum pars rationis superior peccat.

Et videtur quod non ; quia dicitur super I Ezechielis ubi loquitur de animalibus Glossa per hominem, leonem, vitulum, rationabilem, concupiscibilem, irascibilem intelligi voluit ; quartum supra hec et extra hec tria ponitur quam Greci synderesim vocant, que scintilla conscientie in Chaym non est extincta, qua virtute vieti voluptatibus

et inclinans animam rationalem ad bonum honestum et remurmurans et retrahens ab inhonesto ; sensualitas vero est vis naturaliter movens et inclinans ad corporis delectationes ; voluntas vero est vis naturaliter movens et inclinans ad bonum substantiale nature ». Ms. 39 de la Bibliothèque de la ville de Bruges, fol. 115v, col. 1. Ms. 12014-41 de la Bibliothèque royale de Belgique, fol. 187v, col. 2.

1) Cfr « Revue néo-scolastique de Philosophie », novembre 1925, p. 432.

2) Cfr. *Ibid.*, mai 1927, p. 210.

vel furore vel ipsi interdum decepti rationis similitudine nos peccare sentimus, quam proprie aquile deputant, non se miscentem cum aliis tribus, sed ipsa errantia corrigentem. Ex hoc videtur quod synderesis non peccat, sive superior pars conscientie vel rationis, cum non se admisceat peccatis aliarum.

Contra : in eadem auctoritate sequitur : hanc quidem precipitare videmus et amittere locum suum, ut quando homo sine pudore peccat, et dicitur ei : frons meretricis facta est tibi. Jeremie III. Hic est spiritus qui interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus VIII Rom. Nemo scit ea que sunt in homine nisi spiritus hominis qui est in illo. Ergo synderesis quandoque peccat. Item : ejus est corrigere alias ; ergo si non corrigit quando necesse est, scilicet quando alie errant, obmittendo peccatum (*lire :* peccat). Item : Jeremie II : filii Mempheos et Thanneos (sic !) constupraverunt te usque ad verticem ; ibi Glossa Gregorii : constupratur anima usque ad verticem quando corrumpitur in ea integritas fidei ; sed vertex anime nil aliud est quam superior pars rationis sive synderesis ; ergo in synderesi est peccatum. Item : dicit Boetius quod sensus non est potens judicare de intelligibilibus nec de hiis que sunt in fantasia ; ergo nec fantasia de intelligibilibus ; ergo ille error qui dicit filium esse minorem patre non fuit in fantasia, sed in intellectu ; ergo fuit ibi peccatum »[1]).

Nous voilà loin d'Alexandre de Halès et du chancelier Philippe : rien, en effet, au sujet de la nature de la syndérèse; la seule question traitée est celle de sa défectibilité. Nous sommes, de la sorte, ramenés aux thèmes de Hugues de Saint-Cher, de Roland de Crémone, de Guillaume d'Auxerre. Et à y regarder d'un peu près, on s'aperçoit vite que tous les détails de l'argumentation sont empruntés au seul Guillaume d'Auxerre, tout en reconnaissant qu'ils sont beaucoup mieux ordonnés que dans la source [2]). Jean de la Rochelle aurait-il donc ignoré l'œuvre de son maître Alexandre de Halès ?

Lisons la solution que Jean de la Rochelle apporte au problème.

1) Ms. 228 de la Bibliothèque communale de Bruges, fol. 4r, col. 1.
2) Cfr. « Revue néo-scolastique », novembre 1926, pp. 442-443.

« Determinationem hujus questionis ad plenum retinemus usque infra ubi queretur de conscientia. Tamen ponantur hic oppiniones quorumdam magistrorum. Ad hoc enim est duplex opinio. Quidam dicunt quod ratio peccat, sed synderesis non est ratio nec pars rationis, sed est quidam naturalis habitus in anima quo appetit bonum naturaliter et reprobat malum non per modum intellectus sed per modum nature et ideo non est secundum eam meritum vel demeritum.

Sed contra eos est Glossa predicta Jeremie ubi dicitur : hanc quandoque precipitare videmus ; et peccat. Item : hic est spiritus qui pro nobis orat gemitibus inenarrabilibus : hoc videtur esse maxime meritorium.

Propter hoc dicunt alii quod synderesis est superior pars rationis et ipsa aliquando peccat ; in ista enim fuit peccatum Arii et Sabellii. Sed distinguunt, quia superior pars rationis duas habet vias : unam qua incipit a prima forma, de qua forma loquitur Augustinus dicens : mens immediato Deo supponitur ita ut, nulla interposita natura, ab ipsa veritate formetur ; secundum hoc homo est Imago Dei, in qua Imagine videt primum verum ; in qua et videt justitiam veram, mansuetudinem et cetera omnia que sunt juris naturalis. Si hanc viam teneret, numquam peccaret. Unde Jsaias 46, loquitur Deus peccatoribus : redite prevaricatores ad cor, quasi diceret : ibi poteritis invenire formam summi boni. Johannis IV Dominus dicit Samaritane : voca virum tuum, id est intellectum ; et Deuter. 30 et Rom. 5 : prope est verbum in ore tuo, prope est in corde tuo. Habet etiam aliam viam per quam suscipit ab inferiori, scilicet ab experimentis sensibilium ; secundum hanc viam potest decipi per rationes sensibilium apparentes, ut Arius volens metiri per rationes naturales eterna. Sic ergo superior pars rationis seipsam corrigit quantum ad vias diversas » [1]).

Ces « quidam » qui voient dans la syndérèse un « habitus naturalis » sont ceux-là mêmes dont parlait Guillaume d'Auxerre [2]). Quant aux « alii », ils ne sont autres que Guillaume lui-même [3]). Ici donc encore, Guillaume d'Auxerre est la seule source de Jean de la Rochelle.

1) Ms. 228 de la Bibliothèque communale de Bruges, fol. 4r, col. 1.

2) Cfr. « Revue néo-scolastique », novembre 1926, p. 443, note 1.

3) *Ibid.*, p. 444, note 1. Je note que les textes bibliques, eux aussi, sont empruntés à Guillaume ; mais nous avons jugé inutile de les reproduire plus haut, dans l'exposé de la théorie de celui-ci.

Et voici la réponse aux objections :

« Ad preobjecta ergo que monstrant quod ratio non peccat, respondetur ad primum sic : omne peccatum est contra rationem ; ergo nullum a ratione ; et secundum diversas vias utrumque verum est. Ad aliud distinguitur, quoniam intellectus dicitur duobus modis. Uno modo dicitur ipsa potentia, de qua non dicitur quod ipsa sit vera vel falsa. Alio modo ipsa acceptio potentie intellective que narratur [?] duobus modis : uno modo dicitur intellectus acceptio principiorum et hec dupliciter : quantum ad intellectum speculativum et sic intellectus est cognitio principiorum in qualibet facultate, vel quantum ad intellectum practicum, et sic est intellectus cognitio juris naturalis que sunt principia agendorum. Sunt (*lire :* sicut) enim in speculativis sunt quedam per se nota que sunt principia speculationis ut : omne totum est majus sua parte, sic et in practicis sunt quedam per se nota que sunt principia operationis ut : quod non vis tibi fieri, non facias alii. Alio modo dicitur acceptio conclusionum que accipiuntur secundum viam superiorem, et sic intellectus earum semper est verus ; aut secundum viam inferiorem et sic intellectus quandoque est verus, quandoque falsus » [1]).

La réponse à la première objection ne fait que reprendre le texte de Guillaume d'Auxerre ; et la réponse à la seconde objection, tout en se détachant de la lettre de celui-ci, s'en inspire uniquement [2]).

L'auteur nous a prévenu qu'il devait parler « ad plenum » de la syndérèse, dans son traité de la conscience. Mais on est déçu en y recourant :

« Conscientia accipitur multipliciter. Uno modo conscientia superior pars rationis quedam est synderesis. Ezechielis I ubi loquitur de quatuor animalibus, Jeronymus dicit per hominem, vitulum et leonem, intelligitur vis rationalis, concupiscibilis et irascibilis ; preter hec autem est quarta vis quam Greci synderesim vocant, que scintilla conscientie numquam fuit extincta in Chaym. Ecce quod scientia (*lire :* conscientia) appellatur superior pars rationis. Secundum hoc diffinitur a Basilio : naturale judicatorium faciendi ; sed

1) Ms. 228. Bruges, fol. 4r, col. 1.
2) Cfr. « Revue néo-scolastique », novembre 1926, p. 445, note 1.

differunt secundum rationem conscientia et synderesis ; nam synderesis indicat faciendum id est dignum fieri ; conscientia indicat faciendum, id est debitum fieri »[1]).

Nous ne savons rien de plus qu'auparavant, sinon que, d'après notre auteur, la syndérèse s'occupe de la moralité des actes, tandis que la conscience souligne leur caractère obligatoire.

Que faut-il conclure ? Le disciple d'Alexandre de Halès pouvait-il affecter d'ignorer à ce point la « Summa » de son maître ? Pourquoi taire les questions relatives à la nature de la syndérèse : « utrum sit potentia vel habitus ; utrum sit ratio vel voluntas » ? Dira-t-on, peut-être, que Jean de Rochelle n'utilisant que Guillaume d'Auxerre n'a connu que lui ? La conclusion serait excessive : l'on pourrait, en effet, démontrer que, dans une autre question, celle du libre arbitre, Jean de la Rochelle a utilisé Hugues de Saint-Cher et Philippe le chancelier. Malgré tout il reste étonnant qu'il ne se soit aucunement inspiré de son maître. Le regretté Minges avait déjà signalé d'autres anomalies à cet égard [2]). Ne pourrait-on supposer que Jean de la Rochelle a rédigé sa « Summa de vitiis » avant que son maître n'eût écrit sa « Summa theologiae » ?

*
* *

III. Odon Rigaud reprend les cadres du chancelier Philippe et d'Alexandre de Halès [3]).

1) Ms. 228. Bruges, fol. 14r, col. 1-2.

2) Minges, *De scriptis quibusdam fr. Joannis de Rupella, ord. fr. min.* († 1245), dans l'« Archivum franciscanum historicum », t 6, 1913, pp. 610-611.

3) « De qua (synderesi) tria queruntur : primo quid sit ; secundo utrum in ea contingat esse peccatum ; tertio utrum totaliter possit extingui. Circa primum, queritur primo utrum synderesis sit potentia vel habitus ; et utrolibet dato, utrum sit idem quod ratio vel in ratione ; et tertio utrum idem quod conscientia vel aliud ». Ms. 208 de la Bibliothèque communale de Bruges, fol. 329r, col. 2 in fine. Ms. 825 de la Bibliothèque de Troyes, fol. 219r, col. 1.

A lire les arguments apportés pour et contre la première question relative à la nature de la syndérèse, l'on s'aperçoit aisément qu'il les a pris, non chez Alexandre, mais chez le chancelier de Paris : l'emprunt toutefois n'est nullement servile [1]).

La solution donnée vaut d'être reproduite. Odon, plus que ses prédécesseurs, affectionne la méthode des larges développements qui, posant d'abord les principes, en déduisent la thèse à démontrer.

En nous, écrit Odon Rigaud, la raison — entendez par là la puissance rationnelle cognitive et motrice — la raison est double : la raison délibérée *(ratio ut ratio)* et la raison naturelle *(ratio ut natura)*. La première n'est autre que le libre arbitre, puissance qui peut se porter au bien et au mal et qui, par là même, doit être doublée d'habitus innés ou acquis, devant la diriger dans le droit chemin. La raison naturelle, de son côté, se porte toujours vers son vrai terme : comme faculté de connaissance, elle tend au vrai ; comme faculté d'action, elle incline au bien. Mais elle a besoin, elle aussi, d'un habitus inné, qui soit à la fois lumière naturelle qui éclaire ses démarches, et rectitude naturelle qui, malgré les défaillances morales, meut l'homme au bien.

Il convient donc, conclut Odon, de faire place à une puissance naturelle qui meut toujours au bien, telle la « volonté naturelle » et à un habitus naturel ou inné qui dirige la volonté naturelle elle-même.

Odon va sans doute conclure que la syndérèse est cet habitus inné. Mais le maître ne se prononce pas ; et il se contente de rapporter les opinions courantes.

Les uns, poursuit-il, disent que la syndérèse est à la fois puissance et habitus « potentia habitualis » ; elle se distingue toutefois de la volonté naturelle en ce qu'elle n'em-

1) Ms. 208. Bruges, fol. 329r, col. 2 à 330r, col. 1. Ms. 825, Troyes, fol. 219r et 219v, col. 1.

brasse que le bien moral. On reconnaît ici, à n'en pouvoir douter, la thèse de Philippe.

D'autres, continue notre auteur, voient dans la syndérèse un habitus, et ils la rapprochent de la conscience et de la loi naturelle. Toutes trois sont un même habitus inné ; mais cet habitus s'appelle conscience en tant qu'il regarde la connaissance ; il s'appelle syndérèse en tant qu'il concerne la volonté, et loi naturelle, en tant qu'il embrasse ces deux aspects de la faculté rationnelle [1]).

Mais Odon ne tranche pas le différend, y voyant plutôt une simple question de mots.

« Responsio. Ad predictorum intelligentiam est notandum quod homo dividitur in partem corporalem et spiritualem ; et spiritualis dividitur in sensibilitatem in qua communicamus cum brutis et rationem in qua distinguimur a brutis. Hoc autem modo accipitur ratio nomine extenso, prout comprehendit et cognitivam et motivam rationalem. De ratione igitur sic accepta, contingit loqui dupliciter : aut inquantum est ratio aut in quantum est natura. Inquantum est ratio, est deliberativa et ad bonum et ad malum flexibilis et secundum rationem sic acceptam consistit liberum arbitrium in eo quod comprehendit et cognitivam et motivam, et secundum hanc acceptionem ratio dividitur in rationalem proprie dictam et concupiscibilem et irascibilem ; dividitur etiam in superiorem et inferiorem, et quantum ad omnes has vires et ad bonum et ad malum flexibilis est, et ideo indiget habitibus acquisitis vel infusis ad regulandum illas potentias. Potest etiam ratio considerari ut est natura, et sic habet et cognitivam et motivam ; sed quia inquantum est natura, semper est ad bonum, sicut dicit Damascenus, tam cognitiva ipsius rationis inquantum natura, quam etiam motiva, semper nata est illuminare ad verum et movere ad bonum ; et quia non potest de se, ideo et indiget habitu regulante et dirigente. Hic autem habitus est connaturalis et naturaliter insitus, sicut supra tetigit Augustinus ; unde lex naturalis in corde hominis est impressa, et lumen per quod naturaliter illuminatur et quedam naturalis rectitudo que per peccatum non potuit auferri, cum sit in ipsa inquantum natura.

1) Nous n'avons pu identifier les auteurs de cette doctrine connexe avec l'exposé qu'avait fait Alexandre de Halès. Cfr. plus haut, p. 269, note 3.

Unde super illud Luc. X semivivo relicto, Glossa : immortalitatem exuere, scilicet rationis sensum abolere non possunt.

Ex dictis colligitur quod convenit ponere potentiam naturalem que de se motiva est ad bonum, sicut patet quod voluntas naturalis semper de se movet ad bonum ; et convenit poncre habitum regulantem ipsam potentiam et ei naturaliter concreatum et insitum.

Volunt enim quidam dicere quod synderesis est nomen illius potentie habitualis ut sic comprehendat potentiam substractam (*lire :* substratam) et etiam habitum ; et ideo quia habitus est, in ratione completum tenet nomen habitus, et aliquotiens dividitur contra habitus, aliquotiens dividitur contra potentias, et concedunt rationes ostendentes quod sit habitus et quod sit potentia, quoniam utrumque complectitur. Et hii dicunt quod synderesis dicit voluntatem naturalem, quia naturalis voluntas non solum movet ad bonum spirituale, sed etiam in bona naturalia et utilia et spiritualia, sed synderesis movet ad bona spiritualia tantum.

Alii dicunt quod synderesis est nomen habitus ; sed tamen dividitur aliquotiens contra potentias, non ratione sui, sed ratione potentie substracte (*lire :* substrate), et dicunt quod synderesis, conscientia et lex naturalis nominant habitum illum insitum et sunt idem secundum substantiam ; sed conscientia dicitur per comparationem ad cognitivam, synderesis ad motivam, lex naturalis communiter ad utrumque, quia lex naturalis ligat utrumque.

Uterque modus dicendus est satis probabilis, nec est diversitas nisi quantum ad modum nominandi »[1]).

Désireux de tout concilier, Odon s'attache à pénétrer l'esprit de chacune des deux opinions.

Dans la première, celle du chancelier Philippe, l'on dira que cette « potentia habitualis » n'est autre que la puissance rationnelle, non délibérante, mais naturelle. Dans cette même opinion, l'on déterminera de la sorte les rapports de la syndérèse avec la conscience et la loi naturelle : la loi naturelle est l'habitus, la syndérèse, la puissance doublée de cet habitus, et la conscience procède de l'union entre la syndérèse qui ne vise que l'universel avec la raison délibérée ou libre arbitre qui atteint le particulier [2]).

1) Ms. 208. Bruges, fol. 330r, col. 1 in fine — 330v, col. 1. Ms. 825. Troyes, fol. 219v, col. 1.

2) « Ista tria differunt : conscientia, synderesis et lex naturalis ; quia lex natu-

Si, au contraire, on embrasse la seconde opinion, en quelle faculté faudra-t-il insérer l'habitus de la syndérèse ? Dans la faculté rationnelle, manifestement. Et si l'on veut préciser, l'on dira que la syndérèse s'attache à la faculté motrice ou volonté ; la conscience, à la faculté cognitive ; et la loi naturelle s'attache aux deux [1]). L'on pourra dire aussi que la syndérèse est à la conscience ce que la lumière est à la vue [2]).

La syndérèse peut-elle pécher ? Odon Rigaud rappelle d'abord la solution donnée par Guillaume d'Auxerre à cette seconde question. Mais il la contredit aussitôt : si, en effet, la syndérèse est une faculté naturelle ou un habitus naturel, de soi elle porte au bien ; et, dès lors, de sa nature, elle échappe à l'emprise du mal. Sans doute, la Glose dit qu'elle déchoit de son rang ; mais c'est à la manière d'un cavalier que l'on dit tomber, lorsque tombe sa monture.

« Responsio. Quidam volueruut dicere quod synderesis esset

ralis dicit ipsum habitum, sed synderesis dicit potentiam habitualem que naturalis est et naturaliter movet ad bonum et remurmurat malo, illo habitu informata; conscientia vero dicitur ex conjunctione synderesis ad liberum arbitrium; unde comparatur conscientia ad synderesim et ad liberum arbitrium, sicut conscientia in agere est quasi media inter scientiam in universali et scientiam in particulari ». Ms. 208. Bruges, fol. 330v, col. 1 in fine. Ms. 825. Troyes, fol. 219v, col. 2. Comme il convenait à celui qui voulait rendre la pensée de Philippe, Odon Rigaud, dans la plus grande partie de ce texte, reprend les formules du chancelier. Cfr « Revue néo-scolastique », mai 1927, p. 218 initio.

1) « Ad illud quod secundo queritur in qua vi sit habitus hujusmodi, patet responsio ex predictis. Cum enim sit naturaliter inditus et naturaliter ad bonum inclinans, est in ratione inquantum natura est. Sicut autem liberum arbitrium comprehendit rationem et voluntatem sive cognitivam et motivam, sic et ratio. Si igitur synderesis accipiatur nomine extenso, hoc modo dicit habitum tam cognitive naturalis quam motive. Si autem appropriate, sic conscientia dicit habitum cognitive, sed synderesis dicit habitum ipsius naturalis voluntatis, inquantum tamen movet ad bona spiritualia, et lex nature complectitur utrumque ». Ms. 208. Bruges, fol. 330v, col. 2 in fine. Ms. 825. Troyes, fol. 219v. col. 2 in fine.

2) « Vel aliter dici potest quod conscientia et synderesis differunt sicut lumen et visio, quia synderesis est tamquam lumen, sed conscientia est visio per illud lumen. Unde contingit videre recte et erronee, licet non sit error in lumine ». Ms. 208. Bruges, 331r, col. 1. Ms. 825. Troyes, fol. 220r, col. 1.

superior pars rationalis et in hac, secundum unam viam, nullo modo convenit esse peccatum, scilicet secundum conversionem ad Deum, et secundum hanc viam aliis non immiscetur sed alias errantes corrigit; secundum aliam viam scilicet inquantum inclinatur ad hec inferiora, convenit in ipsa esse peccatum et sic precipitatur et sic solvunt apparentem illius Glosse contrarietatem.

Sed tamen, sicut prius habitum est, synderesis non respicit deliberativam potentiam secundum quod hujusmodi, sed naturalem, que semper de se movet ad bonum; unde verum est, sicut dicit illa Glossa, quod se peccantibus non immiscet. Quod ergo objicit Jeronymus quod precipitatur per peccatum, respondetur quod ipsa secundum se non precipitatur; sed sicut cadit miles super equum, equo cadente, sic et in proposito: cum alie vires contra quas remurmurat synderesis ita obnubilantur per peccatum et indurantur ut jam vocem ejus non audiant, tunc alie ceciderunt et ipsa cecidit super istas, quia non habet suum effectum in illis; et hoc est, non ex parte sua, sed aliarum virium obnubilatarum per peccatum » [1]).

On le voit, Odon reprend la thèse du chancelier Philippe, après l'avoir débarrassée de quelques subtilités qui encombraient l'exposé.

1) Ms. 208. Bruges, fol. 331r. col. 2. Ms. 825. Troyes, fol. 220r, col. 1-2. — Auparavant déjà, notre maître s'était posé la même question au sujet de la « ratio superior »; il y citait le nom de Guillaume d'Auxerre; mais constatant que la solution de celui-ci n'était guère suivie, il s'en tenait à la thèse de Philippe. « Utrum peccatum possit esse in superiori parte [rationis]... Responsio. Quidam dixerunt quod superior pars rationis idem est quod synderesis et quod possibile est synderesim peccare propter illud quod dicit Glossa super Ezechielis primum, quod hanc precipitari videmus; et distinguunt duplicem viam, quia superior pars potest uti duplici via: aut incipiendo a superiori secundum conversionem ad Deum et sic videt in illo summam justitiam et summam veritatem et sic illuminatur et non peccat; alio modo, prout incipit a via inferiori et sic convenit eam fantasticari, sicut fuit in peccato Arii. Primo modo dicunt quod synderesis non dicitur precipitari, sed magis alios corrigere; secundo modo intelligitur quod dictum est ipsam precipitari. Sed tamen hoc non tenetur communiter, licet dicat Guill. (ms. Troyes: Gilbertus). Sed dicitur quod synderesis vel est quoddam lumen naturale, rectitudo naturalis que remansit, que semper malo remurmurat quantum est de se; et hec vel est potentia naturalis, vel rectitudo naturalis vel magis potentia habitualis. Secundum hanc non attenditur meritum vel demeritum, nec hanc convenit peccare; et quod dicitur quod hanc precipitari videmus, intelligitur non de se, sed sicut cadit miles, cadente equo; sic aliis in profundum peccati cadentibus, dicitur precipitari cum aliis ». Ms. 208. Bruges, fol. 278v, col. 1. Ms. 825, Troyes, fol. 186v, col. 2.

Quant à la dernière question, celle de savoir si la syndérèse peut s'éteindre en une âme, Odon Rigaud, plus abondant que Philippe dans la présentation des arguments pour et contre la thèse, est plus synthétique aussi dans la solution apportée. Ici-bas, la syndérèse de soi ne s'éteint jamais. Si on la dit éteinte en quelque pécheur, c'est en ce sens qu'elle ne réalise pas ses effets, par suite de l'obstacle qu'opposent les autres facultés. Quant aux damnés, il faut distinguer dans la syndérèse l'acte par lequel elle incline au bien, et l'acte par lequel elle réprouve le mal. En eux, le premier acte cesse ; quant au second, si les damnés ne peuvent plus réprouver la faute comme telle, ils la réprouvent comme la source de leurs tourments ; et c'est en cela même que consiste le remords de leur conscience.

« Responsio. Ad predictorum intelligentiam est notandum quod de synderesi convenit loqui dupliciter : aut in viatoribus, aut in dampnatis. In viatoribus convenit loqui de ipsa dupliciter : aut in se, aut in comparatione ad virtutes (*lire :* vires) illas quas stimulat et corrigit. In se numquam extinguitur, quin semper ad bonum stimulet et remurmuret malo. Sed in comparatione ad vires alias, convenit ipsam non habere effectum suum propter obnubilationem peccati et obdurationem. Unde si dicatur extingui vel precipitari in majoribus (*lire :* viatoribus), non est intelligendum simpliciter in se, sed quantum ad effectum in aliis viribus. In dampnatis autem aliter distinguendum est. Actus autem (*lire :* enim) synderesis, sicut dictum fuit, instigare ad bonum et remurmurare malo, potest esse dupliciter : aut in se, aut per comparationem ad penam. Synderesis in dampnatis est extincta quantum ad actum qui est instigare ad bonum ; similiter quantum ad actum qui est remurmurare malo culpe absolute ; sed tamen viget quantum ad actum qui est remurmurare malo in comparatione ad penam, et ex hoc est in dampnatis conscientie vermis » [1]).

Odon emprunte aussi au chancelier Philippe la réponse à faire au sujet des hérétiques : la syndérèse n'est pas

1) Ms. 208. Bruges, fol. 331v, col. 2. Le ms. 825 de Troyes n'a de ce texte que les premières lignes, fol. 221v, col. 1.

éteinte en eux, parce qu'elle se maintient dans les considérations générales, tandis que la conscience descend à l'application concrète : l'erreur est en celle-ci, nullement en celles-là [1]).

* * *

IV. Saint Bonaventure ne pose qu'une seule question au sujet de la nature de la syndérèse : la syndérèse relève-t-elle de la raison ou de la volonté : « utrum sit in genere cognitionis vel affectionis? »

Avant d'énoncer sa propre théorie, l'auteur examine les théories reçues, qu'il réduit à deux. La première qu'il a en vue est, sans nul conteste, celle de Guillaume d'Auxerre, identifiant la syndérèse à la partie supérieure de la raison. Dans cette opinion, la syndérèse se distinguerait de la conscience et de la loi naturelle, en ce sens que la syndérèse désigne la puissance elle-même, la conscience serait l'habitus de cette puissance en tant qu'il dirige la raison inférieure, et la loi naturelle serait le terme vers lequel la conscience dirige toute l'activité humaine [2]).

Mais saint Bonaventure oppose à cette thèse le fait qu'il n'y a pas de faute grave sans intervention de la partie

1) « Ad illud quod objicitur quod in hereticis videtur totaliter esse extincta, respondendum est, sicut dictum fuit prius, quod synderesis consistit circa universale et dicit quasi scientiam in universali et ideo pronior ad bonum secundum quod bonum et remurmurat malo secundum quod malum, et hec nunquam amittit *(lire :* amittitur) in viatore ; sed conscientia condescendit ad particulare et in illo descensu potest agravari [?] habitus erroneus qui tamen habet speciem veri et boni et ideo illi unitur tamquam bono et ideo non remurmurat Sicut patet in Judeis, dictabat eis sive conscientia in generali, quia omnis qui de se falso facit filium Dei dignus est morte ; ulterius ex libero arbitrio credebant quod Christus falso faceret se filium Dei, et ex hiis agravabatur in eis error seu conscientia erronea quod iste dignus esset morte ». Ms. 208. Bruges, fol. 332r, col. 1-2. Ce passage manque dans le ms. 225 de Troyes. Cfr. « Revue néo-scolastique », *loc. cit.*, p. 220.

2) *In II Sent.*, dist. 39, art. 2, quest. 1, dans S. Bonaventurae *Opera omnia*, t. II, edit. Quaracchi, 1885, p. 909. — Nous avouons n'avoir pas trouvé chez Guillaume d'Auxerre l'expression de ces différences entre syndérèse, conscience et loi naturelle.

supérieure de la raison ; celle-ci peut donc pécher ; et dès lors, la syndérèse aussi, si on identifie celle-ci à celle-là. De plus, cette partie supérieure de la raison, d'après l'enseignement reçu, ne s'intéresse qu'aux choses divines : or la syndérèse embrasse toute l'activité humaine, qu'elle ait pour terme Dieu ou les créatures.

Quant à la seconde opinion, voici en quels termes la propose Bonaventure.

« Et ideo est alius modus dicendi quod cum potentiae rationales dupliciter habeant moveri, scilicet intellectus et affectus, et per modum naturae et per modum deliberationis ; quemadmodum libertas arbitrii consistit in ratione et voluntate secundum quod movetur deliberative ; sic conscientia et synderesis respiciunt rationem et voluntatem in quantum moventur per modum naturae ... et ideo sicut liberum arbitrium simul complectitur rationem et voluntatem, sic synderesis rationem simul et voluntatem complectitur, et lex naturalis similiter, et conscientia similiter, et pro eodem accipi possunt. Appropriate tamen synderesis dicit potentiam, et conscientia habitum et lex naturalis objectum. Sive alio modo appropriando, ut synderesis dicat habitum respectu boni vel mali in universali ; conscientia vero habitum respectu boni vel mali in particulari ; lex vero naturalis indifferenter se habeat ad utrumque » [1]).

Les termes « sive alio modo appropriando » semblent indiquer que saint Bonaventure ne vise pas un auteur particulier, mais résume plutôt l'enseignement d'une école. Cette école faisait donc consister la syndérèse, tout comme le libre arbitre, dans la raison et la volonté à la fois, et en cela elle se séparait de Guillaume d'Auxerre. Mais à la différence du libre arbitre, la syndérèse consisterait dans le mouvement naturel, indélibéré de ces deux facultés. Ainsi définie, la syndérèse se distinguerait de la conscience, qui est un habitus ; ou, d'après d'autres, la syndérèse serait aussi un habitus, mais un habitus qui se confine dans les

1) *Ibid.*, pp. 909-910.

généralités, tandis que la conscience descendrait aux cas particuliers.

Les premières lignes de l'exposé trahissent la source d'information. Odon Rigaud, et lui seul, en un même contexte, associe libre arbitre et syndérèse, activité délibérée et activité naturelle, puissance cognitive et puissance motrice. C'est donc à son prédécesseur que saint Bonaventure emprunte les lignes fondamentales de l'exposé de la seconde opinion. Mais quand il a été question pour le Docteur séraphique de comparer, dans l'esprit de cette opinion, la syndérèse et la conscience, il n'a trouvé en Odon qu'un simple rapport des opinions d'autrui et Bonaventure a cru résumer les diverses positions de la manière qu'on a lue [1].

Saint Bonaventure ne se rend pas davantage à cette seconde opinion. S'en rapportant à une thèse précédente [2], il prétend que l'habitus de la conscience réside dans la raison. Or, la raison a besoin d'une cause motrice. Dès lors, à moins de créer une nouvelle entité, l'on devra conclure que cette cause n'est autre que la syndérèse, et donc faire résider celle-ci dans la cause motrice, qui est la volonté.

Et de la sorte, saint Bonaventure amorce sa propre théorie. De même que l'intelligence, dans sa création, a reçu une lumière, « naturale judicatorium » qui la dirige dans l'ordre de la connaissance, de même la volonté a reçu une inclination naturelle « naturale quoddam pondus » qui la dirige dans l'ordre de l'action. La lumière naturelle de la raison s'appelle conscience, quand il s'agit de la connaissance du bien moral ; et l'inclination naturelle de la volonté s'appelle syndérèse, quand il s'agit de l'orientation vers ce même bien moral. Le nom de conscience peut

1) Saint Bonaventure a-t-il, en ce passage, décrit à sa façon, les théories du chancelier Philippe et d'Alexandre de Halès, ou a-t-il connu d'autres auteurs que ceux-ci ? Nous n'avons pu le déterminer.

2) *In II Sent*, dist. 39, art. 1, quest. 1.

s'attribuer soit à l'habitus, soit à la faculté douée de cet habitus ; de même, le nom de syndérèse désigne soit l'habitus, soit la faculté qui en est pourvue. Mais saint Bonaventure note aussitôt que, dans le langage courant, la syndérèse désigne la faculté doublée de l'habitus, plutôt que l'habitus seul, témoignant ainsi de la diffusion dont jouissait la formule du chancelier Philippe.

« Est tertius modus dicendi quod, quemadmodum ab ipsa creatione animae intellectus habet lumen quod est sibi naturale judicatorium, dirigens ipsum intellectum in cognoscendis, sic affectus habet naturale quoddam pondus, dirigens ipsum in appetendis... Et quemadmodum conscientia non nominat illud judicatorium nisi inquantum dirigit ad opera moralia, sic synderesis non nominat illud pondus voluntatis sive voluntatem cum illo pondere, nisi inquantum illam habet inclinare ad bonum honestum. Et quemadmodum nomen conscientiae potest accipi pro potentia cum tali habitu, vel pro habitu talis potentiae, sic etiam synderesis. Usitatiori tamen modo loquendi, synderesis potius nominat potentiam habitualem quam nominat habitum »[1]).

La conclusion est donc ferme : « synderesis dicit illud quod stimulat ad bonum ; et ideo ex parte affectionis se tenet »[2]).

Dira-t-on peut-être que la syndérèse, définie par la Glose de Jérôme « scintilla conscientiae » doit être de même nature que la consience et donc, comme celle-ci, résider dans la raison ? Mais précisément, répond Bonaventure, étant l'« étincelle » de la conscience, la syndérèse doit relever de la cause motrice de la raison, et dès lors résider dans la volonté [3]).

1) *In II Sent.*, dist. 39, art. 2, quest. 1, p. 910.

2) *Ibid.*

3) « Ad illud quod objicitur quod synderesis est scintilla conscientiae, dicendum quod ideo dicitur scintilla pro eo quod conscientia, quantum est de se, non potest movere nec pungere sive stimulare nisi mediante synderesi, quae est quasi ejus stimulus et igniculus. Unde sicut ratio non potest movere nisi mediante voluntate, sic nec conscientia nisi mediante synderesi ; et ideo non sequitur ex hoc quod sit ex parte cognitivae, immo potius quod sit ex parte affectivae ». *Ibid.*, ad 3um, p. 910.

Nous sommes fixés : la syndérèse n'est autre que la volonté, en tant qu'elle nous incline, de soi, au bien moral [1]).

La syndérèse peut-elle s'éteindre en une âme ? Il serait aisé de prouver que les arguments apportés pour et contre la thèse sont, pour la majeure partie, empruntés à Odon Rigaud, et non à Philippe ou à Alexandre de Halès.

La réponse de saint Bonaventure enrichit les solutions de ses prédécesseurs. La syndérèse, étant une puissance naturelle, ne peut jamais disparaître d'une âme. Mais, dans son exercice elle peut être entravée, au moins pour un temps, soit par aveuglement de l'esprit, comme chez les hérétiques ; soit par la force des passions, comme chez les impudiques ; soit enfin par obstination de la volonté : tel est le cas des damnés. En ceux-ci, la syndérèse est à jamais endurcie, en ce sens qu'elle a cessé de les incliner au bien ; et à ce titre, on peut la dire éteinte. Quant à l'acte par lequel la syndérèse proteste contre le mal, elle est loin d'être éteinte ; car les damnés ne cesseront jamais de protester contre leurs propres fautes en tant que source de leurs tourments [2]).

Enfin, la syndérèse peut-elle pécher ? Ici encore, les arguments qui préparent la solution sont empruntés, non à Philippe, mais à Odon Rigaud. Saint Bonaventure n'est d'ailleurs nullement servile, et a soin de munir l'arsenal des objections, de quelques nouvelles unités.

Le saint Docteur rapporte deux solutions.

Une première opinion, identifiant syndérèse et raison supérieure, soutient que la syndérèse n'est impeccable que lorsqu'elle se tourne vers Dieu : on y reconnaît sans peine la position de Guillaume d'Auxerre. Notre théologien la

1) « Synderesis dicit potentiam affectivam inquantum naturaliter habilis est ad bonum et ad bonum tendit ». *Ibid.*, p. 911.

2) *In II Sent.*, dist. 39, a. 2, quest. 2, p. 912.

rejette parce que la Glose de Jérôme dit clairement que, de soi, la syndérèse proteste toujours contre le péché.

Une seconde opinion, identifiant la syndérèse à la volonté naturelle, la proclame infaillible, de sa nature ; et si la Glose dit qu'elle déchoit de son rang, c'est en ce sens que l'empire qu'elle doit exercer sur les autres facultés est énervé par la résistance de celles-ci.

« Dixerunt alii aliter, scilicet quod synderesis nominat ipsam voluntatem secundum quod habet naturaliter moveri. Et quoniam peccatum non habet esse circa actum voluntatis ut natura est vel ut movetur naturaliter, sed solum ut movetur deliberative, hinc est quod synderesis per peccatum non habet depravari. Quia tamen ipsa habet alias regere et dirigere, et dominium regendi potest perdere ; hinc est quod contingit eam per culpam praecipitari. Praesidentia enim dominii a duobus pendet, videlicet a rectitudine praesidentis et ab obtemperantia famulantis ; et quamvis synderesis, quantum est de se, semper sit recta, quia tamen ratio et voluntas frequenter ei obviant — ratio per erroris excaecationem, et voluntas per impietatis obstinationem — hinc est quod synderesis praecipitari dicitur pro eo quod effectus ejus et praesidentia in vires alias deliberativas propter earum repugnantiam repellitur et cassatur. Et ponitur exemplum in milite qui, quantum est de se, semper bene sedet super equum, equo tamen ruente, praecipitari dicitur. Hic autem modus dicendi tamquam rationabilior a pluribus sustinetur »[1]).

L'exemple du cavalier et de sa monture trahit l'auteur qui, aux yeux de saint Bonaventure, incarne cette théorie : Odon Rigaud qui, plus que nul autre, a inspiré le Docteur séraphique dans la question de la syndérèse. A vrai dire, c'est plutôt sa propre théorie qu'il voile sous le couvert de cette seconde opinion [2]).

1) *Ibid*, a. 2, q. 3, p. 914.

2) Odon Rigaud, en effet, n'avait pas parlé exclusivement de volonté ; il n'avait pas souligné de la sorte l'empire de la syndérèse sur les autres facultés ; au contraire, il l'avait attribué à la raison, à l'exclusion de la syndérèse. « Cum sint corrupti in peccatis, ratio amittit suum imperium et vim quam debebat habere super alias, non tamen synderesis ». Ms. 208. Bruges, fol. 332r, col. 2.

Et comme corollaire, Bonaventure fixe la différence qui sépare la syndérèse de la conscience. La conscience relève de la raison, laquelle est faillible dans son discursus ; elle est sans doute une impulsion naturelle ; mais aussi une tendance acquise ; elle juge sans doute du bien et du mal en général, mais descend aussi au cas concret. Autant de sources d'erreurs dont est exempte la syndérèse : car celle-ci est un mouvement de la volonté, et un mouvement naturel, et ce mouvement se borne au bien et au mal en général [1]).

*
* *

Résumons. Le chancelier Philippe avait donné au traité qui nous occupe sa physionomie définitive. Les questions relatives à la nature de la syndérèse y furent abordées, et étudiées à la place qui leur revient. Les maîtres franciscains, Alexandre de Halès, Odon Rigaud et saint Bonaventure respecteront les cadres tracés par le chancelier ; car en se demandant si la syndérèse relève de la connaissance ou de la volonté, le Docteur séraphique ne fera que poser, en termes plus appropriés, cette même question de la nature intime de la syndérèse.

La syndérèse est-elle une faculté ou un habitus ? L'on a vu la répugnance des auteurs à lui refuser le titre de faculté. La Glose de Jérôme a dominé tout le débat : personne n'a osé la contredire. Pour tout concilier, Philippe avait maintenu qu'elle est, non point une simple faculté, mais une faculté préparée à l'action, « facilis ad actum ». Alexandre de Halès n'a rien ajouté à son maître. Odon Rigaud a sans doute connu une théorie qui faisait de la syndérèse un habitus, mais il n'a nullement condamné la conception du chancelier de Paris ; et saint Bonaventure

1) *In II Sent.*, dist. 39, a. 2, q. 3, ad 4um.

faisait remarquer que cette dernière théorie était la plus communément admise.

Si la syndérèse est une faculté doublée d'un habitus, faut-il y voir une faculté rationnelle ou une faculté appétitive ? Philippe, à maintes reprises, avait rattaché la syndérèse à la volonté ; et ce faisant, il se séparait de Guillaume d'Auxerre qui l'identifiait à la « raison supérieure ». Mais, par respect pour de nombreux textes reçus, il expliquait très subtilement en quel sens on peut l'identifier à la raison ou à l'intelligence. Pour ne rien compromettre, Alexandre de Halès se contente d'affirmer que la syndérèse est à la fois raison naturelle et volonté naturelle. Odon Rigaud, voyant dans les divergences entre les auteurs une simple question de mots, se borne à souligner la nécessité d'un habitus naturel informant la « puissance rationnelle » cognitive et motrice. Saint Bonaventure se dégage de toutes ces hésitations ; et accentuant ce qu'en avait dit Jean de la Rochelle, il intègre franchement la syndérèse dans la seule faculté appétitive.

La syndérèse est-elle impeccable ? On a relevé les tâtonnements des théologiens à ce sujet, et rappelé comment des contemporains du chancelier Philippe, tels Godefroy de Poitiers et surtout Guillaume d'Auxerre, avaient admis des défaillances éventuelles de la syndérèse [1]). Le chancelier de Paris, au contraire, proclamait son indéfectibilité, en faisant de la syndérèse le gardien incorruptible de la moralité humaine. Cette théorie fera désormais loi : elle est admise sans discussion par Alexandre de Halès ; Odon Rigaud la reprend, pour l'opposer aux vues de Guillaume d'Auxerre ; et à son tour, Odon inspire saint Bonaventure.

La difficulté venait de la Glose de Jérôme affirmant que la syndérèse déchoit parfois de son rang. On connaît la

1) « Revue néo-scolastique », novembre 1926, p. 453.

réponse de Philippe : elle déchoit, en ce sens qu'elle ne réussit pas dans sa tâche, par suite de la résistance de la volonté délibérée. Alexandre de Halès reprend cette interprétation ; la comparaison employée par Odon Rigaud ne vise qu'à rendre la même idée ; et saint Bonaventure se l'est appropriée.

En imputant la faute morale à la volonté délibérée, à l'exclusion de la syndérèse, Philippe avait dissocié celle-ci de la conscience qui prépare l'action délibérée : à ses yeux, la syndérèse se maintient dans les généralités, tandis que la conscience descend jusqu'au cas concret. Cette idée reste assez latente chez les maîtres franciscains qui donnaient volontiers à la conscience un rang parallèle à celui de la syndérèse, au lieu de n'y voir qu'une activité essentiellement subordonnée à celle-ci. Cette dépendance sera fortement accentuée par Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin ; mais il faut dès maintenant remarquer qu'elle a été proclamée par le chancelier Philippe.

La syndérèse peut-elle s'éteindre en une âme ? L'accord est unanime quand il s'agit des hommes vivant sur terre : en eux, la syndérèse ne s'éteint jamais. Philippe l'avait affirmé avec toute la tradition antérieure et les maîtres franciscains lui feront écho.

S'agit-il des réprouvés, la question est plus épineuse. Les réprouvés sont obstinés dans le mal : quelle raison d'être a en eux une tendance qui incline au bien et réprouve le mal ? D'autre part, ne dit-on pas que le remords de la conscience ne s'éteint pas en eux ? La pensée de Philippe était indécise. Après avoir affirmé que les damnés conservent la tendance au bien en général, il admettait qu'ils ont perdu toute inclination au bien et toute répulsion à l'égard du péché comme tel ; le remords de la conscience n'est que le déplaisir d'avoir, de leur faute, mérité les sanctions. Cette dernière conception fut reprise par Alexandre de Halès et Odon Rigaud. Mais

saint Bonaventure distingue entre la syndérèse en elle-même et la syndérèse en exercice. Si dans son activité, la syndérèse n'agit plus chez les réprouvés, sinon pour leur reprocher d'avoir mérité les châtiments, la syndérèse en elle-même ne peut jamais disparaître, puisqu'elle est une puissance naturelle, inséparable de l'âme.

Cette confrontation des maîtres franciscains et de Philippe manifeste suffisamment l'influence prépondérante exercée sur eux par le chancelier. On ne dit point par là que celui-ci ait inspiré directement tous ces maîtres ; car on a pu expliquer le texte de saint Bonaventure en recourant au seul Odon Rigaud, son prédécesseur. Mais l'on a vu d'autre part que la source à laquelle a puisé celui-ci, tout autant qu'Alexandre de Halès, n'est autre que la Somme du chancelier de Paris.

Dom Odon Lottin, O. S. B.

Louvain.

XII

LA CONNAISSANCE ARTISTIQUE

Dans son ouvrage intitulé *Le Rire. Essai sur la signification du comique* [1]), M. Bergson, traitant de l'art en général, en vient à décrire un tempérament d'artiste, et le caractérise par cette phrase bien suggestive : c'est, dit-il, comme « un détachement naturel, inné à la structure du sens ou de la conscience, et qui se manifeste tout de suite par une manière virginale, en quelque sorte, de voir, d'entendre ou de penser » (p. 158). — Dans ces lignes, remarquons surtout deux traits, plus appuyés : ce « *détachement* » d'abord, inné à telle forme particulière de la conscience ; et puis, cette manière « *virginale* » de regarder les choses. — Voilà ce que nous voudrions expliquer.

Pour déblayer le terrain, nous commencerons par opposer la connaissance artistique à des façons de connaître plus ou moins différentes : nous obtiendrons ainsi une première formule, déjà très juste, qu'il nous suffira, dans une seconde partie, de développer et de préciser.

I

On nous permettra d'affirmer ici, sans plus, que la mentalité de l'artiste s'oppose à celle du *savant :* celui-ci raisonne, et conclut, par un travail d'abstraction et d'analyse ; l'artiste, lui, est un intuitif.

1) Paris, Alcan, 1900.

Cette différence est très sensible quand il s'agit de savants qui cherchent en des lois intelligibles l'expression de ce qui *doit* être, de ce qui est *de droit*, — qu'on les appelle philosophes, mathématiciens, physiciens, ou autrement. — Peut-être est-ce moins évident si nous songeons à cette autre catégorie, de ceux qui désirent la certitude du *fait*, et veulent connaître ce qui *est*, — historiens ou géographes, par exemple. — Dans ce cas, l'art et la science se terminent au même objet, l'individuel ; et pourtant, leurs voies sont irréductibles l'une à l'autre. Car l'historien n'atteint que l'existence, déduite avec certitude, d'une réalité concrète, connue à la limite par accumulation de détails abstraits ; ce qu'il veut savoir d'abord, ce n'est pas *ce qu'est* un tel, mais *qu'il est :* — et c'est l'inverse chez l'artiste [1]).

Notons cependant que tous deux, artiste et savant, tiennent en commun le meilleur de ce qu'ils sont : cet instinct divinatoire et pénétrant, ce fonds très précieux d'une humanité supérieurement intellectuelle, — et c'est l'essentiel de leur génie. — Ce qui diffère en eux, c'est l'usage de ce don fondamental ; d'un mot, c'est leur méthode.

D'autre part, on admettra facilement que l'artiste n'a pas des choses une connaissance *pratique*. L'homme positif abstrait lui aussi. Il détache de l'objet sa fonction d'utilité disponible, et néglige le reste. — M. Bergson a sans doute exagéré le caractère pratique, ou plutôt pragmatique, de notre connaissance ; mais il nous semble avoir excellemment montré combien diffèrent à ce point de vue nos

1) Nous ne prétendons pas avoir décrit dans le détail ce qu'est la recherche scientifique : à peine en avons-nous marqué les traits qui manifestent le mieux son opposition avec le travail artistique. — Il aurait fallu dire, par exemple, si nous voulions être complets, que l'histoire consiste évidemment, après avoir établi l'existence des faits, à tâcher d'en « comprendre » l'enchaînement. — Mais nous avons cru préférable, pour cet article, de ne pas nous engager à fond dans une comparaison entre la science et l'art.

perceptions ordinaires et celles que l'art nous procure : « Entre la nature et nous, que dis-je ? entre nous et notre propre conscience, un voile s'interpose, voile épais pour le commun des hommes, voile léger, presque transparent, pour l'artiste et le poète. Quelle fée a tissé ce voile ? Fut-ce par malice ou par amitié ? Il fallait vivre, et la vie exige que nous appréhendions les choses dans le rapport qu'elles ont à nos besoins. Vivre consiste à agir. Vivre, c'est n'accepter des objets que l'impression *utile* pour y répondre par des réactions appropriées » [1]). Au contraire, écrit-il encore, plus loin, « l'art n'est sûrement qu'une vision plus directe de la réalité. Mais cette pureté de perception implique une rupture avec la convention utile, un désintéressement inné et spécialement localisé du sens de la conscience, enfin une certaine immatérialité de vie » [2]).

Bref, pour autant qu'on est artiste, on cesse d'évaluer les ressources de tout, on s'arrête d'agir pour contempler, et se concentrer en sa contemplation. A preuve, l'inhabileté maladroite de ces rêveurs, lorsqu'il faut s'adapter aux conditions prosaïques de la vie !

*
* *

Ces rêveurs ! — Faudrait-il donc définir la connaissance artistique par la décentralisation incohérente du rêve ? — L'assistance intellectuelle qui unifie nos rêves est, on l'avouera, bien faible souvent et parfois même peut-être nulle : qu'on en juge par l'inconsistance ordinaire de ces élucubrations mal liées. L'art — qui fait « rêver », comme on le dit imprudemment parfois sans les précisions suffisantes, — l'art est-il cet état de connaissance inférieure et dispersée ? Comment justifier alors l'estime qu'on lui témoigne universellement ?

1) *Op. cit.*, pp. 154-155.
2) *Ibid.*, p. 161.

Nous dirons donc que la contemplation esthétique n'est pas un rêve comme les autres, mais que le rêve y a pourtant son rôle à jouer ; et nous concéderions volontiers qu'un certain degré de repos, d'abandon et de fixité mentale est la condition préalable de l'extase artistique. — La mobilité habituelle de nos pensées et de nos sensations est si grande qu'il faut comme nous assoupir avant d'être accessibles au charme d'une œuvre d'art ; c'est un calmant qu'on devra nous verser avant d'espérer nous subjuguer : mais quand ce narcotique aura commencé d'agir, les insinuations de l'artiste trouveront en nous un écho et des répercussions inattendues.

Qu'on veuille bien raviver un instant ses souvenirs, d'impressions auditives, par exemple. On n'ignore pas la vertu soporifique de certaines déclamations monotones, des chansons de nourrice qui bercent le bébé pour l'endormir, de toutes les mélopées très douces, lentes, rythmées, et d'une cadence trop uniforme ; nous savons encore à quel point l'esprit, déjà somnolent, mais pas tout à fait endormi, se trouve secoué, et subitement concentré, par un bruit relativement faible qui se détache sur la monotonie environnante. Il se produit un véritable effet de fascination : et si l'on peut, au milieu de cette léthargie, capter la force de nos puissances et la détourner à son profit, l'objet qui nous a saisis, tenant braquée sur lui notre attention totale, va resplendir pour nous avec une merveilleuse et surprenante intensité.

L'art use, croyons-nous, de pareils moyens. Pour apaiser la turbulence de nos vies agitées, pour préparer l'âme au ravissement qu'il lui réserve, et en même temps, pour renforcer l'efficacité de l'impression qu'il veut donner, enfin, pour nous immuniser contre les distractions qui nous guettent et nous maintenir à sa hauteur, l'artiste essaie de nous imprégner l'âme de rêverie; il tâche d'absorber notre attention, jusque-là captive de la vie pratique — ses multiples soucis et ses tiraillements empêcheraient bien

vite la suspension d'âme qu'exige l'art ; — il s'efforce donc d'abaisser notre activité psychique *au-dessous* de son niveau normal : non certes, pour le plaisir de nous faire goûter les joies de l'inconscient, mais pour que toutes les forces de l'âme, engourdies, assoupies, et comme exspectantes, se précipitent, dès son apparition, sur ce dont il veut les repaître. — C'est là, par exemple, le rôle fréquent de l'accompagnement dans les œuvres musicales : « Une mélodie expressive, écrit M. Souriau, se détachera sur un accompagnement d'un rythme monotone de parti pris, qui n'est pas fait pour être écouté en lui-même, mais pour engourdir notre pensée pendant que nous écoutons le chant, notre véritable objet de contemplation » [1]).

Le rêve est donc utilisé pour l'art ; mais l'art, ce n'est pas le rêve, et l'artiste n'est pas qu'un rêveur. — Quand l'instrument est accordé, il reste à lui faire chanter ce que l'on sent vibrer en soi : ainsi, quand l'âme, recueillie et méditative, est enfin prête pour l'art, le temps de l'émotion esthétique va seulement commencer. L'âme est « accordée » : rien de plus.

*
* *

Jusqu'ici, nous avons donc dit que la connaissance artistique n'est proprement ni la connaissance scientifique, ni la connaissance ordinaire qui dirige l'action, ni la connaissance lâche et désordonnée de nos rêves.

Mais, si l'artiste n'a la mentalité ni d'un savant, ni d'un homme pratique, ni d'un pur rêveur, à qui pourrons-nous donc l'assimiler ? — Eh bien, — demandons-en pardon aux fervents de l'art, — nous croyons que *l'âme d'un artiste ressemble beaucoup à celle d'un enfant ;* — et ce rapprochement doit nous servir de point de départ.

N'est-il pas vrai que l'artiste est un grand enfant et connaît comme un enfant ? — Voyez donc comme il est indif-

1) *La suggestion dans l'art*. Paris, Alcan, 1909, 2e édit., p. 49.

férent à l'utile ; voyez comme il regarde, ou comme il écoute, à la façon des enfants, tout en fraîcheur et en naïveté. De là vient que l'art s'écarte instinctivement du conventionnel, et qu'il apprécie jusqu'à l'excès la simplicité, le primitif, et l' « ingénu ». Voilà bien, n'est-ce pas, tout le savoureux des observations d'enfant, de leurs étonnements admiratifs, de leurs expressions directes et toutes spontanées : tout cela, nous le retrouvons dans l'âme de l'artiste.

Et pourtant... — Examinons cette mentalité de l'enfant qui regarde : nous ne tarderons pas à voir qu'un artiste la dépasse encore. Il y a tant d'inconscience chez un enfant, et si peu de cœur dans son désir de connaître ! Voyez-le en extase devant ce beau jouet : de fait, il est ravi ; mais quand ce plaisir-là sera passé, il lui faudra savoir « comment c'que c'est fait »... Et l'on connaît bien l'inconcevable indiscrétion de ces curiosités qui, pour mieux s'expliquer les choses, les détraquent ; et nous en aurons vu, n'est-ce pas, plus d'un parmi ces petits, qui de ses cruelles questions froissait parfois bien rudement sans le savoir le cœur de sa maman, en ravivant chez elle quelque souvenir douloureux...

Arrivés à ce point, nous serons capables d'esquisser une première fois la description de l'artiste. — Mentalité d'enfant, c'est vrai, mais pas rien que cela. Comme l'enfant, il ne songe pas à exploiter les choses : et c'est, pensons-nous, la part de ce « détachement naturel » que M. Bergson lui réserve. Mais il y a de plus, comme il semblait l'insinuer, cette « manière virginale » de regarder autour de soi ; et « virginal » pour nous, cela nous évoque une retenue délicate, un respect de l'objet, tout plein de réserve et d'amour, un attachement pudique ; une intense curiosité, je le veux bien, mais pas inconsciente et impassible comme celle de l'enfant ; non, la curiosité du cœur affamé qui demande, avec trouble et timidité, l'aveu du plus secret et la confidence du plus intime.

Voilà ce qui nous permet d'opposer encore, mais plus aussi complètement, l'artiste et l'enfant : ce bambin ravi ne songe pas au profit qu'il pourra tirer de ce qu'il contemple avec admiration, et pourtant il ne connaît pas encore cela par le cœur; il reflète les choses avec la froide objectivité et la clarté lucide d'un miroir, mais c'est tout; il devient l'objet en se perdant : l'artiste, lui, le devient en s'y trouvant.

Recueillons maintenant ces premiers résultats : l'artiste a du savant la vigueur intellectuelle foncière; il a gardé de l'enfance la naïveté ingénue, le détachement inné, mais de plus — et ceci le distingue encore mieux — sa perception d'artiste doit s'achever en une connaissance affective. C'est là ce que nous reprendrons dans notre seconde partie. Comme nous tâcherons de le montrer successivement, la connaissance artistique ne perd rien de son intellectualité à n'être qu'une connaissance d'ordre intuitif ; — bien au contraire, elle acquiert une valeur intellectuelle supérieure à nos perceptions directes ordinaires, si nous voulons bien la concevoir comme une connaissance par sympathie ; — mais on devra pourtant reconnaître qu'elle est seulement l'amorce d'une attitude humaine plus complète, et qu'en s'y bornant, on laisse le mouvement de la connaissance encore inachevé.

II

La connaissance artistique est d'ordre direct, et saisit l'objet concret, particulier, l'individualité de la chose. L'homme y connaît donc, par le moyen de l'esprit superposé aux facultés sensibles, des sensations tout imprégnées de leur destination supérieure et toute baignées, imbibées, pénétrées de leur intelligibilité : car telle est la connaissance directe, un composé d'intuition sensible et d'appréhension intellectuelle [1]). Tant qu'elle dure, il n'y a pas

1) Seule, la sensibilité perçoit le concret et l'individuel (ou mieux, l'homme,

d'opposition *explicite* de soi-même à l'objet, ni d'activité *indépendante* de l'intelligence, où ne survivrait plus, à travers le travail de réflexion et d'analyse, qu'un rapport extrinsèque et lointain au sensible : cela n'empêche pas, nous semble-t-il, la pleine conscience de son activité. — Dans cette acception-là, pourquoi ne pourrions-nous pas admettre ces expressions de l'esthétique moderne contre lesquelles M. Benda s'est élevé avec tant d'amère ironie ?[1]) Oui, l'artiste doit « *devenir* la vie des choses », « *vivre* les choses » ; et au moment qui seul nous paraît être spécifiquement artistique, n'y a-t-il pas, à ne traduire que notre contenu de conscience, « *abolition de distinction* entre l'artiste et les choses,... *dissolution de sa personnalité* dans leur âme,... évanouissement de toute transcendance de lui par rapport à elles », et véritablement « adoption de leur vie » ?

Parce qu'on exclut toute réflexion, parce que l'âme ne s'appartient plus et qu'elle est tout entière captive de l'objet, la connaissance artistique en sera-t-elle moins intellectuelle, c'est-à-dire moins pénétrée d'intelligence, et moins complètement humaine ? — Qu'on en juge par un exemple : nous le prenons exprès hors des phénomènes de contemplation

par sa sensibilité) : c'est bien entendu ; mais il ne s'ensuit pas que tout soit exclusivement sensible dans notre connaissance directe. Le sens qui atteint la chose matérielle, et l'intelligence qui en abstrait l'universel, agissent, dans l'ordre direct, en liaison si intime et si prochaine que nous n'avons pas conscience de deux actes distincts et de deux perceptions séparées, mais seulement d'*une* vie et d'*un* sujet. Ainsi que l'a très bien dit M. De Wulf, « au moment de la perception d'art, nous n'avons pas conscience du travail qui s'opère en nous ; nous n'analysons pas le procédé qui nous fait contempler le rayonnement d'une idée abstraite dans les données individuelles et concrètes des sens et de l'imagination. Spontanément l'intelligence cède à l'œuvre, elle subit sa domination, elle s'y complaît à tel point qu'elle s'oublie elle-même et que le processus de son activité lui échappe. Quand elle y réfléchit, quand elle se demande comment elle se comporte vis-à-vis de l'art, le charme est rompu, l'attitude esthétique a cessé ». (*L'œuvre d'art et la beauté*, p. 152. Paris, Alcan ; Louvain, Institut de Philosophie, 1920).

[1]) Belphégor, *Essai sur l'esthétique de la présente société française.* — Paris, Emile-Paul Frères, 1919, 7e édit., pp. 8 et 9.

esthétique. — Un jour de grand froid, vous rencontrez en rue une pauvre femme, mal vêtue, avec un enfant sur les bras; elle mendie, et va d'un passant à l'autre : avec si peu de succès ! — et vous restez là, triste et pensif, à la regarder... : vous êtes ému de pitié. — Ne croyez-vous pas qu'au moment où cette émotion s'empare de vous, toute votre attention se trouve absorbée et concentrée, sur cette pauvre « chose » de misère ? Direz-vous que c'est « être distrait », cela ? Oui, c'est être distrait de tout le reste, assurément, et donc totalement attentif pour cela seul ; c'est bien là connaître avec pleine conscience, et pourtant c'est connaître sans réflexion aucune, au premier abord, qui est le temps de l'émotion spontanée; sans réflexion, dis-je : car nous ne comparons pas, nous ne songeons pas alors explicitement au prix de la vie, au froid, aux causes de cette pauvreté, à nous-mêmes ; nous ne réfléchissons pas : et cependant, notre connaissance ne semble-t-elle pas idéalement vive et vraie ?

Nous pouvons en dire autant de la connaissance artistique; elle absorbe *tout entière* la conscience du sujet, sans lui permettre aucun retour réflexif sur soi ou sur son acte : c'est là, croyons-nous, ce qu'on appelle « ravissement », « admiration », « émotion esthétique ». — N'est-ce point encore par là que l'artiste fait songer à l'enfant ? Ce qui leur est spécial, aux tout petits, c'est que rien dans leur connaissance ne dépasse l'appréhension directe ; lorsqu'ils commencent à s'en dégager, ils ont cessé pour autant d'être des enfants. Ainsi de l'artiste.

*
* *

On aura compris, par ce qui précède, comment nous entendons que la connaissance d'art est d'ordre direct et intuitif. — Mais il faut bien, d'autre part, que parmi nos connaissances d'ordre direct, la perception artistique soit *d'une intelligibilité supérieure :* sinon, l'estime univer-

selle et spontanée qu'on a pour les jouissances esthétiques devient absolument inexplicable.

Voici maintenant l'état du problème : nous avons écarté toute connaissance d'ordre réflexe, systématique et pratique ; nous avons montré que l'art ne se confond pas avec le rêve ; enfin, sous les cadres scientifiques ou utilitaires, il ne survit chez l'homme normal, nous le savons, qu'une part très réduite de sa connaissance primitive d'enfant, — et d'ailleurs nous prétendons bien monter plus haut. — Mais alors, comment concilier le caractère direct et intuitif de la connaissance artistique avec la nécessité de lui reconnaître une efficacité spéciale pour épuiser la richesse intelligible du « connu » ?

Avant de répondre, proposons l'exemple suivant. — Nous aurons tous imaginé déjà l'histoire de cet artiste qui, des jours durant, en diverses saisons s'il le fallait, par beau et par mauvais temps, variant ses heures, à plus ou moins grande distance, tournait, par exemple, autour d'une ferme qu'il voulait peindre, sentant que ce paysage avait quelque chose à lui dire, et cherchant laborieusement à lui arracher cette confidence. Un jour enfin, sous tel angle et de telle place, avec tel fond et tel avant-plan, dans tel éclat particulier de la lumière et de l'atmosphère, le voile s'est déchiré, — et il voit.

Qu'est-ce qui s'est passé ? — L'artiste avait éprouvé le besoin de signifier concrètement une connaissance qu'il vivait encore obscurément ; il est venu vers les choses, et il a pressenti, en apercevant l'une ou l'autre, qu'elles étaient capables de rendre ce qu'il voulait exprimer. Alors il s'est arrêté : et il attend, mais d'une attente pleine de sollicitation, fixant l'objet d'un regard avide ; et tout à coup, peut-être après bien longtemps, tombe en cet état d'âme sursaturé un mystérieux facteur de cristallisation, qui la prend tout entière, et s'en empare, et la coagule — en une connaissance nouvelle et plus enrichissante et plus totale et plus intime de cette chose patiemment comtemplée.

Voilà le fait artistique proprement dit — et l'on accordera que ce n'est pas avec des préoccupations de jouissance pratique ou de systématisation scientifique, que l'artiste étudiait cet objet ; et l'on nous concède encore assurément, qu'elle est vraiment supérieure, cette perception ravissante des choses, en comparaison de toute autre connaissance qui précéda le moment initial du ravissement. Disons que c'est là une réussite, non pas de pur hasard, mais intensément recherchée par un désir naturel à cette âme ; ce n'est pas un coup de chance, mais vraiment une réussite fermant comme un résultat l'effort vital de la tendance artistique.

Pourtant, il faut expliquer ultérieurement cet élément de condensation que nous avons traité plus haut de « mystérieux ». — Or, il nous semble que ce facteur étrange, qui déclanche, accompagne et constitue intrinsèquement la connaissance artistique, c'est l'*activité affective*, la part de sympathie qui transforme le connu.

Qu'on veuille bien ici consulter son expérience : n'est-il pas vrai qu'il existe une bien réelle et profonde différence entre ce que l'on a d'abord connu tout simplement, et ce même objet retrouvé par après à travers l'enchantement du cœur ? N'est-ce pas qu'il y a moyen d'explorer les choses avec les sens ou l'esprit sans les avoir connues par expérience affective ? — Oui, c'est vraiment une transfiguration du connu, quand on le plonge dans le courant de son désir ; c'est presque une forme nouvelle, un quelque chose de soi, que l'être, entraîné par l'amour, ajoute et applique à son objet ; ou plus exactement, il faut dire que le cours de la vie révèle à celui qui désire, l'existence, dans l'objet, de ce qu'il possédait et vivait déjà lui-même obscurément. — Or, c'est d'une identité pareille, d'après nous, et dans cette coïncidence délicieuse, au moment où elle devient consciente, que naît une connaissance vraiment nouvelle ; et l'artiste serait une nature en quête de ces savoureuses rencontres de sympathie, de ces découvertes de complai-

sance, de ces « étincelles au contact » des êtres qui s'attirent. — La connaissance artistique se définirait alors : *une réalisation affective du sujet dans la connaissance de ce qui répond à ses aspirations.*

*
* *

Reste à préciser la nature de ce mouvement affectif de l'âme. — On peut dire que toute la connaissance esthétique, avec la sympathie qu'elle comporte, se termine à une illusion : mais il faut bien entendre cela. Rappelons-nous encore telle expérience que nous aurons déjà faite assurément : il nous souvient, n'est-ce pas, d'avoir, une fois au moins, entrevu sur notre route, en passant, quelque beau visage, et de l'avoir jugé tel ? C'est un inconnu : — n'empêche que nos tendances affectives ont été déclanchées. — Mais pour qui ? Pour la personne ? — Impossible : nous ne l'avions jamais vue ; et comment d'ailleurs, dirais-je avec le poète,

« Aimer ce que jamais on ne verra deux fois ? »

Ce n'est donc pas l'individu, mais *sa beauté* qui nous a pris, et attirés. Elle était dans la ligne de notre désir encore indéterminé, et c'est pourquoi nous l'avons remarquée. — Rappelons-nous d'autre part telle affection véritable, et profonde, et sérieuse, que nous gardons en notre cœur ; et demandons-nous, en songeant à ceux que nous aimons ainsi, si nous les aimons en esthète. — Aimer sa mère en esthète !... oh ! non, c'est bien mieux qu'en esthète, et bien autrement, qu'on aime sa mère, et son frère, et son ami. — Mais : il y a donc bien mieux que de connaître en artiste et que d'aimer la beauté ?...

Voilà pourtant ce qu'il faut dire, et nous devons insister sur ce point. La connaissance artistique ne prend du réel que la beauté : aussi l'œuvre d'art ne doit-elle donner que

l'illusion de la vie et du réel. Mais s'il en est ainsi, l'on comprend que cette réalisation affective dont l'émotion esthétique tire sa particulière saveur, ne déclanche pas l'homme tout entier ; cet attachement, tout virginal qu'on l'imagine, n'engage pas l'homme moral : et c'est là ce qui nous pousse à dire, comme nous le faisions déjà plus haut, que la connaissance artistique est seulement l'amorce d'une attitude humaine plus complète.

Oh ! certes, quelle transformation déjà, quand on l'aperçoit, ce même objet qui dans la vie courante avait brillé pour nous de sa vérité froide et nue, paré maintenant de cette beauté qui nous enchante, revêtu de cette séduction qui charme le cœur et les sens et qui le fait déclarer par l'âme ravie si bon et si délectable à connaître ! car la beauté, c'est, *dans la connaissance*, la valeur bienfaisante et béatifiante des choses, c'est le pouvoir qu'elles ont de réjouir nos yeux et nos oreilles en même temps que de rassasier nos tendances affectives [1]). — Mais l'homme peut demander plus que cela aux êtres qu'il aspire à connaître : oui, certainement, il y a pour l'homme, dans l'ordre de ses connaissances directes, un acte plus noble, plus enrichissant, plus humain, plus « connaissant » que la perception artistique elle-même : et c'est la connaissance d'un être auquel on s'attache « *de toute son âme* » ; d'un être à qui l'homme se donne *librement*, non pas seulement parce qu'il en est ivre, ensorcelé, roulé par lui dans ces mailles d'amour qui l'enlacent délicieusement, — mais parce qu'il en a fait librement *son* bien. — Oui, s'engager « de toute son âme », n'est-ce pas le secret de ce qu'on appelle parfois la connaissance « réelle » ? [2])

1) « Nous trouvons beau, dit saint Thomas, ce dont l'intuition nous enchante, *id cujus apprehensio placet.* » (*S. Th*, 1. 2., q. 27, a. 1, ad 3).

2) On nous permettra, pour mieux fixer notre pensée, les éclaircissements suivants : s'il y a réciprocité dans l'influence qu'ont l'un sur l'autre l'ordre du connaître et celui du vouloir, on montrera sans peine que *toute* connaissance est sympathique. Toute connaissance, en effet, doit se fonder au moins, semble-

Un nouveau problème se pose alors : si l'art ne doit nous offrir qu'une apparence de réalité, et s'il est même nécessaire — comme il semble — que nous soyons conscients de son caractère illusoire, comment faire qu'il ne devienne pas un obstacle à cette attitude définitive qui seule paraît absolument légitime, puisqu'il n'y parviendra jamais lui-même et qu'il veut nous arrêter en deçà ? — Cette question nous fait sortir du sujet que nous avions l'intention de traiter : ce n'est plus une description de la connaissance esthétique, mais un jugement sur la valeur morale de l'art, qui s'y trouve impliqué.

Laissant donc pour cette fois la complication qui vient de surgir, concluons la présente étude, et récapitulons nos résultats :

1° Acte d'intuition sensible, pénétré, par le travail même de la vie, d'une portée intellectuelle supérieure, la connaissance artistique élève l'homme à un état de conscience plus unifié et à une appréhension de l'objet plus intime que dans l'expérience courante.

2° Ce qui dirige l'effort de la vie qui tend obscurément à cette connaissance nouvelle, ce sont les tendances affec-

t-il, sur l'appétit « naturel » du sujet ; ainsi de toute appréhension intellectuelle primitive : elle émergera nécessairement pour la conscience dans la lumière de cette sympathie qui porte « naturellement » l'intelligence vers l'être ; ainsi de toute intuition sensible. Mais, comme l'appétit naturel n'est pas conscient lui-même, cette connaissance qu'il rend possible ne sera pas non plus consciente *comme sympathique.* — Au contraire, la passion, les tendances sensibles, sont conscientes, elles, et peuvent le devenir — du moins dans la connaissance directe — non pas à côté, ou à part, mais *à l'intérieur* même de l'objet connu, l'enrichissant de cette splendeur nouvelle que donne le cœur à ce qu'il aime : cette connaissance, tout affective, pourra donc affleurer à la conscience comme connaissance sympathique. Avouons pourtant qu'elle saisit bien superficiellement encore la connaturalité de l'objet avec le sujet. — Mais approfondissons cette intimité, et supposons qu'il y ait eu, non seulement convoitise, entraînement d'une sensibilité qui ne se possède pas, mais un vrai *choix* (« di-lectio »), et qu'on ait *librement élu* cet être bien-aimé (« di-lectus » : c'est le plein sens du mot), — supposons donc que l'on ait sanctionné, par le don volontaire et foncier de soi, le désir qui séduisait le cœur, n'aurons-nous pas trouvé la connaissance la plus intime, et la plus riche, que l'homme puisse obtenir ici-bas par le seul exercice naturel de ses facultés ?... Nous le pensons.

tives de l'être ; et c'est au moment où nous prenons conscience plus ou moins brusquement de l'objet inséré dans nos aspirations, que peut commencer la connaissance artistique.

3° Enfin, cette connaissance, ne s'adressant comme telle qu'à la beauté de l'objet, abstraction faite de son existence réelle et personnelle, provoque dans l'âme un mouvement de désir qui, dans les limites de l'art, ne pourra, comme il le faudrait, se résoudre en un don de soi intégral.

JOSEPH LEGRAND, S. J.

XIII

LA GENÈSE DE L'ŒUVRE D'ARISTOTE D'APRÈS LES TRAVAUX RÉCENTS

I

Les travaux d'approche

Dans un ouvrage remarqué, publié en 1912 [1]), M. Werner Jaeger avait repris le problème déjà ancien de la genèse et de la composition de la *Métaphysique* d'Aristote. Ses conclusions tendaient pour une bonne part à renforcer celles de la critique la plus autorisée du XIXe siècle, en détachant de l'ensemble du traité les livres α, Δ, Κ, Λ [2]) ; mais en même temps l'auteur renouait plus fortement que ses prédécesseurs le fil de la tradition ancienne, en soutenant l'authenticité de la presque totalité des divers livres et fragments, réunis sous le titre général de *Métaphysique*. Malgré cette attitude, en apparence fort conservatrice, il est arrivé à renouveler entièrement un sujet qu'on pouvait croire passablement usé. C'est que, en

1) Dr. Werner Wilhelm Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*. Berlin, Weidmann, 1912 ; in-8°, VIII-198 pp.

2) Pour plus de clarté, je rappelle ici les principales numérations des divers livres de la *Métaphysique*. Les anciens distinguaient deux livres premiers, le grand et le petit : Α μεῖζον et Α ἔλαττον, que dans les éditions modernes on désigne d'ordinaire par les lettres Α et α. D'autres en font les livres I et II ; de là des divergences dans le compte total des livres,

Anciens, Bekker, Bonitz, etc.:

Α α Β Γ Δ Ε Ζ Η Θ Ι Κ Λ Μ Ν

Editions des Scolastiques, Schwegler, Zeller, etc. :

I II III IV V VI VII VIII IX X XI XII XIII XIV

Edition Didot :

Α α Β Γ Δ Ε F Ζ Η Θ Ι ΙΑ ΙΒ ΙΓ

Id. Gomperz, etc.:

I 1 II III IV V VI VII VIII IX X XI XII XIII

On s'en tiendra dans cet article à la première numération par lettres grecques.

effet, il ne lui était guère possible de rejoindre ainsi les données de la tradition antique, sans recourir à une nouvelle explication historique de l'origine et de la formation des écrits aristotéliciens ; c'était la seule voie demeurée ouverte et permettant de tourner les difficultés amoncelées par la critique du XIXe siècle. Celle-ci avait mis en vive lumière le désordre dans la suite des livres, l'incohérence et le manque de proportion des parties, les doublets et répétitions, toutes choses incompatibles avec l'unité de l' « ouvrage » et même, semblait-il, dans certains cas, comme dans celui du résumé de BΓE contenu dans K, 1-8, avec l'unité d'auteur. Toutefois W. J. ne paraît pas avoir construit ses hypothèses en vue de sauver l'authenticité de telles parties discutées de la *Métaphysique*, mais cette authenticité générale s'est dégagée plutôt, comme une conclusion naturelle, des études purement historiques sur la genèse du traité. Les résultats d'une enquête indépendante venant rejoindre ainsi les indications fournies par la tradition, en ont acquis une valeur d'autant plus grande et réciproquement ont confirmé la solidité de cette tradition.

Voici, en résumé, les grandes lignes de l'hypothèse de W. J. sur l'origine des traités aristotéliciens (je néglige à dessein certaines précisions de détail, qui me paraissent assez contestables et que l'auteur a d'ailleurs laissées plutôt dans l'ombre dans ses travaux ultérieurs). Il n'y a pas moyen de considérer comme des « ouvrages » proprement dits les traités systématiques d'Aristote que nous possédons ; ils n'en ont ni l'unité, ni la forme soignée à laquelle l'antiquité attachait tant d'importance ; ils n'ont pas été édités, c'est-à-dire, livrés au public et mis en vente par les moyens ordinaires en usage à l'époque ; et, à tous ces points de vue, ils se distinguent nettement des *Dialogues* et autres compositions philosophiques d'allure plus littéraire, telles que le *Protreptique*, qu'Aristote lui-même désigne par l'expression ἐκδεδομένοι λόγοι. Les traités, eux, ont vu le jour à l'intérieur de l'Ecole et, primitivement du moins, ils y sont demeurés confinés. Leur genèse s'y rattache intimement à l'enseignement du maître. Ils sont les témoins et les restes de cet enseignement, tel qu'il le fixa par écrit lui-même, en vue de ses cours et pour l'usage de ses disciples. Dans le cercle restreint de l'Ecole ces traités connurent ainsi dès l'origine une manière d'édition, bien différente de la large diffusion qu'ils acquirent, quelques siècles plus tard, quand ils passèrent des bibliothèques scolaires ou privées aux bibliothèques royales de Pergame et d'Alexandrie, et ultérieurement aux mains des copistes et des bibliopoles, qui les répandirent dans le public par la voie normale.

Cette origine des écrits envisagés ici en explique suffisamment l'unité incontestable et rend compte en même temps des nombreuses brèches faites à cette unité apparente : incohérences plus ou moins accusées ; ordre souvent imparfait et remplacé au cours de l'exposé par un ordre ou un plan nouveau, avant que le premier n'ait été développé en entier ; ténuité des liens qui unissent entre eux les divers livres d'un même traité. En réalité, on n'a pas affaire à des « *traités* » proprement dits, mais à des « *cours* », ou mieux à des ensembles de cours plus ou moins connexes. L'unité « littéraire » n'est pas en l'espèce le traité ou le cours, mais le λόγος ou la μέθοδος au sens restreint de ce terme, — étude ou exposé de dimensions assez réduites, ne comprenant qu'un ou deux ou tout au plus trois livres de nos divisions actuelles. Plusieurs *logoi* portant sur des objets connexes peuvent former un cours ; si toutefois les liens qu'ils ont entre eux sont assez lâches, ils prennent l'apparence de petits traités consécutifs presque indépendants et simplement réunis en série, au lieu de former un traité unique : telle la série conservée sous la dénomination de *Parva naturalia*. Dans le cas ordinaire, les *logoi* connexes portent tous sur une même *branche* de la philosophie : mis à la suite les uns des autres, ils paraissent former un traité doué d'une certaine unité : cette unité est commandée par l'unité d'objet des études particulières réunies de cette façon. Aristote l'appelle une πραγματεία ou une μέθοδος, au sens large. Au sein de celle-ci on distingue des parties bien tranchées, car elles sont en réalité antérieures au tout. Chacune d'elles constitue un exposé indépendant, dont le thème est limité à certains points bien déterminés rentrant dans l'objet général de la branche philosophique auquel il se rattache. De cette façon, dans le même « traité », un *logos* doit avoir des relations logiques avec les autres, mais non pas nécessairement des relations directes d'ordre littéraire.

Tout cela répond à des faits bien connus : dans certains cas, deux livres, se faisant suite dans le même ouvrage, se relient si intimement l'un à l'autre que la division qui les sépare, apparaît comme purement extérieure et artificielle : on se trouve en présence d'un *logos* unique. D'autres fois, au contraire, il y a un hiatus littéraire tout aussi accusé entre livres consécutifs, bien que l'ordre logique justifie de tout point l'ordre matériel des parties : dans ce dernier cas, on est en présence de la fin et du commencement de deux *logoi* distincts et peut-être de dates très différentes.

Le même cours, en effet, portant sur une même branche du savoir, a pu et a dû être professé plusieurs fois par Aristote aux divers stades de sa carrière. De là, dans les écrits qui servaient

de substrat ou d'ossature à cet enseignement, des modifications plus au moins importantes et prenant les formes les plus variées. Tel *logos* a pu reparaître avec quelques retouches, assez secondaires, de manière à ne constituer qu'une édition revue du même écrit. Mais dans le même cours ou le même ensemble de cours, des logoi nouveaux ont pu s'ajouter aux études analogues déjà existantes et former avec elles une série amplifiée et élargie. Enfin un cours tout entier ou une partie de cours assez étendue peut avoir été retravaillée et rédigée à nouveau : si les deux rédactions se sont conservées, surtout si elles ont été par la suite insérées à des endroits différents d'un même ouvrage, elles y font figure de doublets. Ce sont en réalité des témoignages précieux sur la pensée de l'auteur à deux stades différents de son évolution doctrinale. Telles les deux rédactions parallèles bien connues dans la *Métaphysique :* l'une plus étendue et comprenant les livres ΒΓΕ, l'autre plus concise en Κ, 1-8 et présentant en même temps des différences assez caractéristiques avec la première. Il y a d'ailleurs, également dans le même traité, des exemples pour les autres cas : retouches plus secondaires et additions qui viennent s'insérer dans une rédaction primitive. A la critique de déterminer, dans la mesure du possible, les rapports de ces divers éléments entre eux.

A côté des répétitions et des doublets de quelque importance, représentant des couches successives de l'enseignement d'Aristote sur des thèmes semblables ou analogues, il y a des fragments plus courts qu'il n'y a guère moyen de replacer dans un développement suivi. On les trouve d'ordinaire dans les traités à la fin de l'un ou l'autre livre, où sont étudiées des questions présentant un rapport souvent assez éloigné avec les idées exposées dans ces fragments. On reconnaîtra dans ceux-ci des notes détachées du maître ; comme elles ne font partie d'aucun cours, elles n'ont vraisemblablement trouvé place dans les traités que lors de l'« édition » définitive de ces derniers, c'est-à-dire, quand on en fit des copies destinées à être répandues dans le public. Les éditeurs, ne voulant pas sacrifier des fragments dont l'authenticité ne paraissait pas contestable, les ont insérés dans les « ouvrages » auxquels ils paraissaient se rapporter par leur objet, en en faisant en quelque sorte des notes rejetées en appendice à la fin d'une section. Dans certains cas pourtant, des indices d'ordre externe et interne mènent avec une certitude suffisante à cette conclusion : que l'insertion après coup de tel fragment doit être attribuée à l'auteur lui-même et non à un rédacteur postérieur. Ces cas toutefois paraissent assez rares ; on en a un exemple dans *Metaph.*, Θ, 10.

Si telle est l'origine des « traités » d'Aristote sous leur forme actuelle, il est clair que la question de leur date ne se pose plus seulement pour l'ensemble de chacun de ces écrits, mais encore pour les diverses parties qui les composent. Traitant de ce problème à propos de la *Métaphysique*, W. J. en était arrivé dès 1912 à des conclusions tranchant nettement sur les données admises généralement pour la chronologie de l'*Opus aristotelicum*. D'après lui la série de leçons représentée par le livre A de la *Métaphysique* sous sa forme primitive (c'est-à-dire, en laissant de côté certaines surcharges et retouches, telles que A, 10, doublet de A, 7) nous reporterait à un moment où Aristote se regardait encore comme membre de l'Académie et où, tout en ne voulant point prendre vis-à-vis de la doctrine platonicienne de l'être, l'attitude d'un adversaire, il s'essayait à la redresser ou à la transformer suivant ses vues personnelles. Le milieu, encore platonisant, où cette évolution dans sa pensée aurait trouvé son expression, est tout indiqué : c'est la cour d'Hermias, tyran d'Atarnée en Asie Mineure.

On sait, en effet, qu'après la mort de Platon, Aristote quitta Athènes et l'Académie en société de Xénocrate et se rendit à Assos chez le dit Hermias. Son séjour y dura trois ans, au plus tard jusqu'à la destruction par les Perses de la petite principauté de son ami et protecteur. Ce prince éclairé avait tenté d'y organiser un état idéal sur le modèle platonicien et, dans ce but, il s'était mis sous la direction du vénérable fondateur de l'Académie lui-même, ainsi que l'atteste la 6e *Lettre* de Platon adressée à Hermias, Eraste et Coriscos (le même, sans doute, qui reparaît, comme exemple, dans une foule de passages des écrits aristotéliciens). C'est dans ce milieu, tout imprégné de l'esprit et des traditions de l'Académie, qu'Aristote aurait ouvert école et commencé un enseignement d'allures déjà assez personnelles. De cette époque daterait, entre autres, une première ébauche de sa *Métaphysique*, comprenant en substance le livre A et même le livre B. Cela les reporte environ à la période qui va de 348 à 345 : c'est assez loin, on le voit, du dernier séjour à Athènes (335-321), durant lequel on place d'ordinaire la rédaction de tous les traités systématiques d'Aristote. Et, si l'on admet ces conclusions, on ne peut plus guère alléguer, pour rendre compte de l'état d'inachèvement de la *Métaphysique*, l'explication traditionnelle : comme quoi l'auteur, ayant entrepris la composition de cet ouvrage à la fin de sa carrière, s'est vu prévenu par la mort d'y mettre la dernière main.

* * *

W. J. a trouvé l'occasion de donner sur un point particulier une confirmation intéressante de ses vues générales touchant l'origine des traités d'Aristote, exposée dans son étude sur la formation historique de la *Métaphysique*. Un article remarquable publié en 1913 sur la théorie du *Pneuma* au Lycée [1]) lui donna l'occasion de revendiquer l'authenticité du *De animalium motione*, qu'il venait de rééditer la même année dans la collection Teubner avec le *De animalium incessu* et le *De spiritu* pseudo-aristotélicien [2]). Le petit traité, dont on refuse d'ordinaire avec Zeller la paternité à Aristote à cause d'une référence obscure (10, 703 a 10), qu'on rapporte sans preuves suffisantes à l'apocryphe *De spiritu*, se rattache en réalité par une foule de liens externes et internes à la grande série d'écrits psychologiques et physiologiques du *Corpus* aristotélicien.

Mais, en outre, une étude plus approfondie de cette série montre qu'elle a existé sous deux formes successives. Une forme plus sommaire d'abord, où il n'y aurait eu que le *De partibus animalium* et, y faisant suite immédiatement, le *De generatione animalium*. La transition du premier au second de ces deux traités se trouve encore à la fin du *De partibus* (IV, 14, 697 b 29-30) dans le texte de la plupart des mss. et de nos éditions. Mais on constate que, plus tard, Aristote a amplifié son cours et élargi son plan, suivant le schéma que voici : 1. Les parties du corps dans les animaux : *De partibus animalium* avec *De incessu animalium* (Dans quelques mss. le deuxième traité est relié immédiatement au premier par l'omission de la finale de *De part.* IV, 14, 697 b 29-30 ; le résumé à la fin de *De incessu*, 19, 714 b 20-23, suppose le même ordre et annonce ensuite le *De Anima*). — 2. L'âme, ses puissances et ses parties : *De Anima* (voir le début de *De Sensu*). — 3. Les rapports de l'âme et du corps : *Parva naturalia*, y compris le *De animalium motione*. — 4. La génération des animaux : *De gen. animal.* — L'annonce de ce traité, rejeté dans ce nouveau plan au bout de la série, est reprise à la fin du *De animal. mot.*, 11, 704 b 2-3. En outre, le début de ce petit traité (1, 698 a 1-7) donne comme étudiées antérieurement les diverses formes de la marche des animaux : c'est présupposer explicitement le *De anim. incessu ;* plus loin (6, 700 b 4-6), on ren-

1) *Das Pneuma im Lykeion*. Hermes, t. XLVIII (1913), pp. 29-74.

2) *Aristotelis De animalium motione et De animalium incessu, Ps. Aristotelis De Spiritu libellus*, edidit Vernerus Guilelmus Jaeger (Biblioth. scriptorum Graec. et Rom. Teubneriana). Lipsiae, Teubner, 1913 ; pp. xxii-64.

voie au *De Anima;* et enfin dans la conclusion (11, 704 a 2 sqq.), on résume ce dont on a traité jusque-là, savoir des parties des animaux, de l'âme, de la sensation, du sommeil, de la mémoire, et, enfin, du mouvement des animaux en général. Cela répond adéquatement à l'ordre indiqué ci-dessus. On remarquera seulement que des écrits dits *Parva naturalia* on ne cite que les trois premiers (dans lesquels doivent être englobés *De insomniis* et *De divinatione per somnum,* parties ou appendices de *De Somno*). Il y a en outre un détail qui paraît avoir échappé à W. J. Au témoignage de Bussemaker (éd. Didot, III, p. x, *ad* p. 516, 6) la finale de ce traité a dans beaucoup de mss., comme dans maintes éditions, une transition explicite au *De animal. motione,* connue d'ailleurs de Thémistius et de Michel d'Ephèse. En fait, on trouve dans divers mss., signalés par W. J. dans la préface (p. VII) de son édition, le *De an. motione* intercalé dans les *Parva naturalia* entre *De div. per somnum* et *De longitudine et brevitate vitae,* etc. Mais on soupçonne que cet ordre a été commandé par les données fournies par Aristote *De part. an.* IV, 14, 697 b 27, et *De an. mot.* 1, 698 a 1 sq.; 11, 704 a 3. Toutefois W. J. croit pouvoir conclure avec grande vraisemblance du rapprochement de ces données diverses que les petits traités réunis sous l'étiquette *Parva naturalia* ont vu le jour à des dates plus ou moins espacées, que chronologiquement le *De animalium motione* se place au milieu de cette série, dont il est un élément, et qu'il précède dans le temps la composition des autres traités dont il ne fait pas mention. En tous cas, le *De animalium motione* et le *De animalium incessu* doivent avoir été écrits pour s'insérer à la suite du *De partibus animalium* dans le grand ensemble de leçons ou de cours portant sur la psychologie et la physiologie, et cela, vers le milieu de la période durant laquelle cet enseignement fut élaboré et pendant que, selon toute probabilité, l'auteur travaillait aux *Parva naturalia,* dont une partie toutefois était inachevée ou inexistante (Hermes, p. 42).

On se trouve donc ici en présence des restes de l'enseignement d'Aristote, à deux moments parallèles de sa carrière scientifique : deux cours portant en gros sur les mêmes objets, mais l'un plus sommaire et traitant d'un nombre de points plus restreint ; l'autre plus développé et répondant à un plan plus large et plus organique, dont l'exécution n'a peut-être pas été achevée ou du moins dont quelques parties, si tant est qu'elles aient été réalisées, peuvent ne nous être pas parvenues. Cette conclusion n'est pas, sans doute, indiscutable ; elle est basée néanmoins sur des indices d'ordre historique fort sérieux. On touche ainsi du doigt, à côté de la rédaction

sommaire de *Metaph.* K, 1-8, qui a son double dans l'exposé plus ample des livres BΓE, un cas analogue d'une double série de leçons s'étendant cette fois sur toute une série de traités.

II

La synthèse. L'évolution d'Aristote

Une dizaine d'années après les travaux qu'on vient d'analyser rapidement, W. J. a publié un grand ouvrage, où il n'a plus directement en vue d'établir l'origine et la composition des traités d'Aristote, mais de décrire en une large synthèse l'évolution de sa pensée et de ses doctrines, depuis les débuts de sa carrière jusqu'à la veille de sa mort [1]). L'auteur y reprend et y utilise largement les résultats acquis dans ses précédentes études, quitte à les compléter ou à les corriger sur des points particuliers, où un examen plus approfondi des données l'a amené à modifier ses conclusions premières. Mais, en outre, il a dû, pour le but qu'il se proposait, élargir son enquête ; à côté de la *Métaphysique*, de la *Politique*, des traités de la série psychologique et physiologique, il en restait bien d'autres (*Ethiques*, *Physique*, etc.) dont il lui fallait retracer l'histoire en s'aidant de la méthode et des principes, déjà mis en œuvre avec le succès que l'on sait. Il restait aussi à fixer la chronologie et à reconstruire, dans la mesure du possible, le contenu des ouvrages édités par Aristote, mais qui ne nous sont accessibles que par de trop maigres fragments.

En possession de ces données, on peut enfin mettre en parallèle avec la série des écrits et leur enchaînement, l'évolution des idées dont ils sont l'expression. C'est à cette tâche que s'est livré W. J., s'essayant à suivre la pensée d'Aristote depuis ses débuts jusqu'à sa mort.

C'est, tout d'abord, l'adepte fervent des doctrines platoniciennes, dont il s'inspire pour commencer, sans aucune arrière-pensée. Mais bientôt, il adopte à leur égard une attitude plus critique et tend plutôt à redresser qu'à continuer l'enseignement de son maître, qu'il ne songe pas à abandonner, mais au système duquel il voudrait substituer une sorte de platonisme réformiste, où la théorie des Idées aurait subi déjà des modifications profondes. Puis, peu à

1) W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung.* Berlin, Weidmann, 1923 ; in-8° de 438 pp.

peu, il passe à l'opposition déclarée ; les critiques qu'il adresse aux représentants, bien peu fidèles pourtant, de la tradition platonicienne, les Speusippe, les Xénocrate, finissent par atteindre le maître lui-même, qu'il englobe avec ces épigones dans une réprobation commune. Dès lors, il s'est posé en chef d'école indépendant et c'est à l'édification de son propre système qu'on assiste désormais. Ici encore il y a évolution. Après avoir rejeté résolument la théorie des Idées, aussi bien que tous les succédanés de celles-ci, nombres idéaux et nombres mathématiques, il avait, encore sous l'influence de Platon, prôné une philosophie d'allure plutôt théologique, où il cherchait l'explication dernière de toute réalité dans l'existence d'un Dieu suprême et unique, régulateur du monde et idéal de l'ordre moral. Mais à mesure que sa réflexion s'approfondit, sa métaphysique se développe aux dépens de cette théologie, laquelle perd encore en importance, par le fait qu'à la fin de sa carrière, il place à côté du premier Moteur du monde et à peine au-dessous de lui, une grande multitude de Moteurs immobiles, de même nature que lui. En outre ce n'est pas seulement le contenu de la métaphysique aristotélicienne qui se modifie profondément au cours de cette évolution ; la place même qu'elle occupe dans les préoccupations du philosophe s'amoindrit simultanément. A mesure qu'il approche de la fin de sa carrière, son intérêt se porte toujours de plus en plus, au point de devenir presque exclusif, sur les données positives des sciences naturelles et historiques, tandis que la théorie, dans le domaine qui leur est propre, le laisse de plus en plus indifférent, en physique, en morale, en politique, aussi bien que dans le champ de la spéculation pure : philosophie première ou logique.

Cette brève esquisse de l'évolution d'Aristote d'après W.J., permet de voir qu'à son sens, tout ce processus est dominé par les attitudes successives prises par le philosophe concernant la signification et la valeur de la métaphysique. Sur cette question de principe W. J. a sans doute raison, quelques critiques qu'on puisse élever par ailleurs contre son interprétation du développement du péripatétisme dans l'esprit de son auteur. Il est impossible, en effet, de méconnaître les répercussions qu'entraînera nécessairement tout changement de doctrine touchant la conception même de la métaphysique, surtout s'il s'agit d'un changement dont les termes extrêmes sont représentés par la doctrine des *Dialogues* platoniciens de la dernière période et l'aristotélisme des parties les plus récentes et les moins théologiques de la *Métaphysique*. Une telle évolution dans ce domaine doit commander une évolution parallèle dans le domaine de la cosmologie et de la morale. Il nous faudra donc examiner tout d'abord

la succession et la reconstruction historique des écrits d'Aristote relatifs à la philosophie tout court ou à la philosophie première, telles qu'elles ont été proposées par W. J., avec le développement des doctrines qu'il y rattache. Il y aura lieu ensuite d'instituer un examen analogue pour les écrits et les théories relatifs à la physique et à la morale. Dans ces deux derniers cas, il sera intéressant d'ailleurs de rapprocher des travaux de W. J., certaines études contemporaines ou subséquentes qui ont même objet, et s'inspirent un peu des mêmes idées, soit d'une manière indépendante, soit à la suite et sous l'influence de ses publications.

III

Les écrits métaphysiques

L'étude des débuts de la pensée d'Aristote est rendue particulièrement malaisée par la rareté des indications que nous possédons sur le contenu de ses premiers écrits. Elles ne nous permettent guère d'affirmer, en tous cas, qu'il eut, dès cette époque, une doctrine métaphysique au sens étroit du mot. Nous sommes un peu mieux renseignés sur la conception qu'il se faisait alors de la philosophie et sur le sens de ses réponses à différents problèmes vitaux, soulevés par la réflexion philosophique.

W. J. rattache à son premier séjour à Athènes deux ouvrages : l'*Eudème*, dialogue écrit en 354 ou un peu plus tard et le *Protreptique*, ou *Exhortation à la philosophie* adressée à Thémison, petit potentat de l'île de Chypre. La connaissance qu'on a de ce dernier ouvrage s'est beaucoup étendue depuis que I. Bywater a reconnu, en 1869, dans le *Protreptique* de Jamblique un certain nombre d'extraits de celui d'Aristote (insérés dans la dernière édition des *Fragments* de celui-ci par Rose, Leipzig, Teubner, 1886). W. J. a pu encore exploiter de la façon la plus heureuse le même filon et a montré qu'aux emprunts déjà signalés, il fallait joindre la presque totalité des chapitres IX-XII que Jamblique aurait repris au même écrit d'Aristote. Il y a retrouvé de nombreux développements, qui ont leurs parallèles dans des passages des traités que nous possédons, notamment un large exposé, dont le prologue bien connu de la *Métaphysique* (A, 1, 980 à 21-28), est un résumé, incomplet d'ailleurs. D'autres paragraphes des deux chapitres d'introduction du traité reprennent de façon semblable des idées déjà mises en avant dans la même section du *Protreptique* de Jamblique.

L'analyse des restes de ces premiers écrits d'Aristote montre à l'évidence, nous dit W. J., que durant toute cette période initiale de sa carrière, — une dizaine d'années, au moins, — sa pensée est restée attachée fermement aux conceptions platoniciennes, tout en trahissant déjà par certains traits distinctifs une personnalité bien accusée. Si l'on rapproche ses idées d'alors du système qu'il professait à la fin de sa vie, on est forcé de reconnaître au cours de son existence une évolution très marquée dans ses doctrines et de rejeter, comme incompatible avec les faits, l'idée d'un Aristote, esprit froid et critique, sans illusions et presque sans histoire, dont les convictions, une fois faites, n'auraient guère varié au cours d'une longue carrière.

A nier ainsi l'historicité de ce portrait un peu trop raide du Stagirite, W. J. a sans doute raison. Mais le triomphe qu'il se décerne est un peu trop aisé. Si vraiment c'est pour être parti d'une conception pareille, que Bernays a tenté d'expliquer comme pure littérature le platonisme des *Dialogues* d'Aristote, que V. Rose a rejeté en bloc l'authenticité de toute cette série d'écrits, il est juste de remarquer qu'ils ne représentent pas l'opinion commune. Qu'on prenne, par exemple, l'ouvrage classique de Zeller, on y trouvera tout autre chose. L'analyse qu'il y fait de l'*Eudème* [1]) se rapproche singulièrement de celle de W. J. lui-même; il y a accord complet sur la date du dialogue et sur le caractère platonicien des doctrines. Le περὶ φιλοσοφίας marquerait, au contraire, aux yeux de Zeller [2]), une évolution de l'auteur vers une attitude plus indépendante de Platon ; maintes doctrines encore de celui-ci s'y retrouvent, avec la couleur et la nuance très spéciale qui vient de lui ; mais souvent aussi avec des modifications assez profondes, dues à des vues propres à Aristote. En outre, ce dernier combat ouvertement, cette fois, certaines théories de son maître, notamment celle des Idées et des Nombres idéaux . Ce contraste avec l'*Eudème*, ce progrès notable dans le sens d'une indépendance scientifique plus grande mènent à croire, conclut Zeller, que le *Dialogue sur la philosophie* est postérieur à l'autre et n'a été composé que dans les dernières années de Platon. — On ne peut guère affirmer plus clairement, — le mot fût-il absent de la phrase, — une *évolution* de la pensée d'Aristote, partant du platonisme pour aboutir, à travers des stades intermédiaires, à ce qu'on appellera plus tard le péripatétisme. Seulement, aux yeux de Zeller, cette évolution aurait été assez rapide et aurait

1) *Die Philosophie der Griechen*, II, 2³ (1879), p. 59, n. 1.
2) *Ibid.*, même note, pp. 60-61.

atteint son terme du vivant même de Platon. Pour W. J. le processus a été plus long et s'étend presque sur tout le cours de la carrière d'Aristote. Cette question de temps a son importance, sans doute ; mais le désaccord de W. J. avec les historiens qui l'ont précédé est moins profond qu'il ne veut le faire paraître. L'innovation dont il peut se glorifier ne gît pas dans la découverte de l'évolution d'Aristote ; son vrai mérite est d'avoir tenté, pour la première fois, d'en déterminer avec précision les étapes, — et d'y avoir réussi d'ailleurs dans une large mesure [1].

On est d'accord sur le caractère platonicien de l'*Eudème* et sur sa dépendance vis-à-vis du *Phédon*. W. J. y relève toutefois un trait dans lequel Aristote se montre dès cette époque supérieur à son maître sur le terrain de la logique. Il prouve, en effet, que l'âme n'est point une harmonie, en remarquant que l'harmonie a un contraire, tandis que l'âme n'en a point. Cela suppose le principe que l'identité des propriétés entraîne l'identité des objets, et, donc, inversement, que la non-identité des propriétés implique la distinction des objets (p. 38-39). Mais les doctrines développées dans le Dialogue ne s'écartent pas de la métaphysique platonicienne, avec les vues classiques sur la nature et l'immortalité de l'âme ; même la théorie des Idées n'en est pas absente.

1) Il cite (p. 33, n. 2) parmi les travaux récents, où est reconnu le caractère platonicien des dialogues d'Aristote, l'étude de Ad. Dyroff, *Ueber Aristoteles' Entwicklung* (dans *Abhandl. aus dem Gebiete der Philos. etc., Festgabe z. 70. Geb. Georg Fr. v. Hertling gewidm.*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1913, pp. 75-93) dont il n'a eu connaissance qu'après la rédaction de son ouvrage (est-ce parce que ce recueil est édité par la maison Herder ?). Seulement Dyroff prenant les dialogues aristotéliciens comme un bloc et y trouvant admise et utilisée la théorie des Idées, se bute (p. 82) aux fragm. 8 et 9 (éd. Rose, 1886) appartenant au περὶ φιλοσοφίας et où les Idées sont nettement rejetées ou combattues. Il croit devoir les expliquer, comme s'il y était question (au fragm. 8 du moins) d'une opinion émise par un des interlocuteurs du dialogue, mais n'exprimant pas celle de l'auteur. Sur ce point Zeller avait montré plus de perspicacité et noté les étapes de la pensée d'Aristote, auxquelles se rapportent ces vues contradictoires mais successives.

En Angleterre, où le grand ouvrage de W. J. a été hautement apprécié dès sa publication, la prétendue « découverte » qu'il aurait faite de l'évolution d'Aristote a provoqué les protestations de M. T. Case. Dans une note insérée dans le *Mind* de janvier 1925 (vol. XXXIV, n° 133, pp. 80-86) et intitulée *The Development of Aristotle*, il croit devoir rappeler le long article qu'il publia dès 1911 dans la 11e édition de l'*Encyclopædia Britannica*, s. v. *Aristotle*, avant même donc que les *Stud. z. Entsteh. d. Metaph. d. Ar.* de W. J. ne vissent le jour. Il en profite pour résumer en quelques pages les vues touchant l'évolution philosophique d'Aristote, exprimées dans cet article, mais qui y sont peut-être un peu laissées

D'après la reconstruction faite par W. J. du *Protreptique*, toutes les vues de l'auteur y sont basées également sur la théorie des Idées, telle qu'elle se trouve exposée dans les derniers dialogues de Platon et telle que celui-ci la développa ultérieurement dans son enseignement oral, dont Aristote nous à conservé le souvenir dans ses écrits. Ainsi la φρόνησις du *Protreptique* n'est plus la sagesse socratique liée intimement à l'ordre pratique ; ce n'est pas encore la prudence de l'*Ethique à Nicomaque*, vertu intellectuelle qui, par l'objet auquel elle s'applique, fait retour, elle aussi, à la pratique de la vie. C'est bien plutôt ici la φρόνησις du *Timée* et du *Philèbe*, l'élément divin dans l'homme, l'intellect spéculatif pur. Un ordre moral bâsé sur une telle conception, plonge directement ses racines dans la métaphysique platonicienne orthodoxe ; elle suppose un seul et même principe dans l'ordre de l'être et dans celui des valeurs et se rattache ainsi à la théorie des Idées des dernières années de la vie de Platon. Cette théorie se retrouve d'ailleurs sinon de façon expresse, du moins rendue en termes équivalents, dans les fragments restitués à Aristote par W. J.; et la terminologie employée montre que l'auteur souligne plus l'importance de l'Idée au point de vue de la méthode, que son rôle dans la constitution du réel. Elle est objet de science pure, « l'exact en soi », le déterminé, norme et mesure dominant l'ordre moral, tout comme l'ordre de la connaissance. Ces divers détails nous ramènent donc bien au platonisme de la dernière période : mathématisation du savoir, idées-nombres et nombres mathématiques pris comme normes du réel.

dans l'ombre, s'y trouvant perdues au milieu d'une étude très touffue sur toute l'œuvre du Stagirite. D'après M. C. les fragments des *Dialogues* qui ont tous été écrits, à son avis, du vivant de Platon, durant le premier séjour à Athènes, permettent de voir aisément comment Aristote, dont la pensée était au début entièrement d'accord avec celle de son maître, se détacha graduellement de ses doctrines.

Dans l'*Eudème* et le *Protreptique* il est encore entièrement favorable à Platon; dans le dialogue *Sur la Philosophie* et le περὶ ἰδεῶν il se tourne contre lui. Esprit avant tout métaphysique, c'est sur le terrain de la métaphysique qu'il a manifesté d'abord son désaccord avec son maître. Après la mort de celui-ci, il abandonne également ses vues dans le domaine de la politique et cela, dès la période macédonienne. Concernant la rhétorique, il combat déjà les conceptions du *Gorgias* dans le *Gryllus*, dialogue antérieur à 347 ; après cette date, il commence déjà à développer dans la *Theodecteia* (attribuée aussi à la période macédonienne) les théories qui trouveront leur expression définitive dans la *Rhétorique*. — Quelle que soit la valeur de ces indications de M. C., elles suffisent à faire voir, une fois de plus, que W. J. n'est pas le premier à avoir reconnu l'évolution de la pensée d'Aristote.

*
* *

Une étape marquante de l'évolution philosophique d'Aristote paraît se rattacher à son séjour à Assos.

A cette période de son activité, W. J. attribue la composition du dialogue περὶ φιλοσοφίας et antérieurement à celui-ci, la rédaction d'un cours portant sur la métaphysique, et dont les livres A et B du traité, que nous possédons encore, seraient les témoins. On sait, en effet, depuis la découverte du Commentaire de Didyme sur les Philippiques de Démosthènes, que le fait d'un enseignement donné par Aristote dès 347 est historiquement établi. D'autre part, les vues très voisines exposées dans le *Dialogue sur la Philosophie* et *Metaph.* A doivent être rapportées à une même époque, où l'auteur écrivait et parlait pour un milieu subissant encore l'influence immédiate de l'Académie et tout plein des idées qu'on y agitait, assez indépendant toutefois déjà de Platon pour qu'on pût y prendre position de façon décidée contre la théorie des Idées. Ces conditions ne se trouvèrent réalisées, dans le courant de la carrière d'Aristote, que lorsqu'il devint le maître écouté du petit groupe platonicien réuni à la cour d'Hermias.

C'est donc à bon droit que W. J. regarde le π. φιλοσοφίας comme le manifeste, où le nouveau chef d'Ecole expose son programme. Disciple de Platon, il l'est encore et entend le rester ; mais il a en même temps la prétention d'être le continuateur de son œuvre, de pousser plus loin, en la corrigeant et en la développant, sa pensée philosophique. Si telle est la portée du dialogue en question, il est naturel que cet ouvrage destiné au public ait été préparé par des discussions et par un enseignement régulier mais plus « ésotérique » au sein de la petite école. Il y donc lieu de placer au moins un peu avant la composition du dialogue, celles des parties de la *Métaphysique*, où l'on peut retrouver l'écho de cet enseignement systématique.

Si le περὶ φιλοσοφίας se signale, d'une part, par l'abandon, et l'abandon très décidé de la théorie des Idées, les doctrines positives qu'Aristote y fait siennes, sont quant au reste entièrement inspirées par le platonisme de la dernière période. C'est une vue systématique du monde où les considérations d'ordre théologique ont un rôle prépondérant, mais où elles se trouvent amalgamées d'une manière caractéristique avec des données astronomiques. Pas de traces encore des 55 dieux ou esprits moteurs des sphères célestes; un seul Dieu, moteur transcendant et immobile de l'univers, par l'influx télélogique de sa perfection et de sa pensée pure. Au-dessous

de lui les astres, corps divins formés d'éther, êtres vivants doués d'une âme intelligente, qui les meut suivant ses lois propres. L'ensemble de ces corps célestes forme le cosmos, dieu visible, qui, en vertu de sa nature divine, est nécessairement éternel, incréé, indestructible. Ce dernier trait est dirigé contre la création du monde décrite dans le *Timée*.

Pour le reste, W. J. s'attache à relever les nombreux points de de contact entre les vues développées ici et le système exposé dans l'*Epinomis*. De ces rapprochements, il croit pouvoir conclure qu'Aristote avait déjà émis dans l'Académie l'hypothèse de l'éther, comme cinquième élément ; tout en y subissant des modifications diverses, elle y aurait d'ailleurs été admise en gros sans conteste ; mais c'est dans le *Dialogue sur la philosophie* qu'elle était pour la première fois présentée au public.

Dans cet écrit, Aristote ramène à deux ordres de faits les sources de la croyance en Dieu. Il y a d'abord les phénomènes de clairvoyance, de prévision prophétique de l'âme dans les circonstances, — rêves, moment du trépas, — où elle se détache du corps. A ces instants, elle reprend pour ainsi dire sa nature vraie et déploie de manière sensible la force surhumaine et divine qu'elle porte en elle. — L'autre preuve est tirée de l'ordre du monde et des magnificences du ciel. Le morceau célèbre (fr. 12) où l'auteur la développe et que Cicéron nous a conservé, est une transposition de la caverne de Platon. Mais on remarquera ici que l'enthousiasme pour la réalité intelligible dont le monde sensible n'est qu'une ombre, fait place à un sentiment cosmique très prononcé. Pour le reste, l'inspiration des deux preuves est du platonisme le plus pur. Le sentiment religieux, sans être aussi profond que chez Platon, est entièrement en harmonie avec le sien. Dans cette philosophie, le problème de Dieu est au centre des préoccupations du penseur. C'est là un trait commun, qui se retrouve dans l'*Epinomis* et qui est caractéristique des spéculations de l'Académie, à cette époque.

L'essai que constitue le περὶ φιλοσοφίας, en vue de corriger et de développer le platonisme de Platon, a dû être précédé d'écrits plus scolaires, fruits des discussions et de l'enseignement de la même période, et composés dans le même esprit. Telle est, disions-nous, l'opinion de W. J., qui retrouve ces écrits surtout dans le livre A de la *Métaphysique*. Œuvre d'une période de transition sans aucun doute : on y voit apparaître à nouveau la critique très nette de la théorie des Idées ; elle s'y fait jour dans une foule d'arguments à peine indiqués, ce qui montre bien qu'on n'a ici qu'un résumé des discussions, dont cette théorie avait été depuis longtemps l'objet

au sein même de l'Académie. L'insistance que met, en même temps, Aristote à employer la première personne du pluriel, précisément lorsqu'il critique les Idées, comme s'il était pour une part dans la doctrine dont il fait le procès, est un indice caractéristique de la position qu'il prenait vis-a-vis de Platon et de l'école platonicienne. Les générations suivantes ont vu dans ces passages une rupture avec l'Académie, et presque une révolte. W. J. croit pouvoir dire que même les membres de l'Ecole ne regardaient plus dès lors Aristote comme platonicien. Mais à ses propres yeux, il en était autrement : manquant du recul nécessaire pour juger toute la portée de son œuvre, il prétendait ne faire qu'une critique du dedans et demeurer fidèle ainsi à la tradition dont il se considérait comme l'héritier.

Quant au reste, le livre A de la *Métaphysique* trahit par son contenu l'ampleur qu'avait prise dès ce moment, mais à la suite d'une longue et patiente élaboration, la pensée philosophique d'Aristote. Le prologue (chap. 1 et 2) est une extrait résumé du *Protreptique*. L'attitude de l'auteur vis-à-vis de la science était donc demeurée la même. Mais les principes d'étiologie qui suivent (chap. 3) sont empruntés, expressément cette fois, à la *Physique :* celle-ci avait donc déjà été élaborée à cette époque avec la théorie des quatre causes, la matière et la forme et les concepts d'acte et de puissance que les autres supposent. — La reste du livre semble constituer un apport nouveau de l'auteur : étude génétique d'abord des divers genres de cause suivant le développement historique, à la fin duquel apparaît Platon, fermant la série et ouvrant de nouveaux horizons. Puis vient la critique des Idées au chap. 9, critique par laquelle l'auteur prépare et amène sa position à lui du problème au livre deuxième (B). Ce chapitre n'est d'ailleurs qu'un doublet à peu près littéral de M, 4-5. Mais en l'occurrence A, 9 représente bien la rédaction primitive et la plus ancienne. Car les livres M N renvoient aux livres du début (A B) ; et, de plus, dans la critique des Idées, l'emploi de la première personne du pluriel a disparu : l'auteur, reprenant sa première rédaction, en retoucha ce détail, parce qu'il ne se considérait plus à ce moment comme membre de l'école platonicienne.

Mais cette *Métaphysique* primitive ne comprenait pas seulement le livre A ; il faut y joindre B : le même point de vue platonicien se retrouve dans les deux et l'emploi caractéristique de *nous* à propos de la théorie des Idées se rencontre non seulement en B, 2, 997 b 3, où on l'avait remarqué depuis longtemps, mais aussi à la fin du livre au chap. 6, 1002 b 12, où personne ne l'avait relevé avant

W. J. Celui-ci toutefois regarde le livre B actuel comme un remaniement du B primitif. Dans la rédaction que nous en possédons, il forme, en effet, un tout avec ΓE et cet ensemble paraît être de date plus récente que le parallèle de BΓE qu'on trouve en K, 1-8. Or K doit dater d'une époque où l'auteur s'était détaché complètement du platonisme : l'absence du *nous* caractéristique et d'autres touches platoniciennes en fait foi. Si notre B résulte ainsi d'une revision du B primitif, on s'explique facilement, dans la rédaction actuelle, la rareté relative, par comparaison avec A, des indices de liens encore vivants avec la tradition platonicienne ; ceux qui subsistent sont suffisants néanmoins pour permettre d'affirmer que le premier cours de métaphysique d'Aristote comprenait en substance nos livres A et B.

* * *

L'analyse comparée faite par W. J. du *Dialogue sur la Philosophie* et d'une *Métaphysique* primitive comprenant les livres A B, allégés de certaines retouches postérieures, paraît avoir établi de façon certaine au moins une conclusion : l'attribution de ces deux écrits à une époque où Aristote restait encore foncièrement attaché au platonisme tout en prenant nettement position contre la théorie des Idées. Mais pousser plus loin semble bien hasardeux : s'il y avait une convergence très nette des doctrines, on serait autorisé à croire les deux ouvrages très rapprochés dans le temps, et dès lors la raison invoquée en faveur de la priorité du cours sur le dialogue donnerait à cette hypothèse une certaine probabilité. Mais dans *Metaph.* A B on ne trouve guère de doctrines positives et personnelles de l'auteur et cela s'explique bien par le caractère spécial et le but restreint de ces livres. Les fragments du περὶ φιλοσοφίας, au contraire, nous apprennent la pensée de l'auteur sur de nombreuses questions touchant des points capitaux de la métaphysique et de la cosmologie ; mais ils ne nous donnent que des indications assez minces sur les problèmes traités en détail dans *Metaph.* A B. Dans ces conditions, le rapprochement des deux écrits ne peut donner lieu qu'à des conclusions assez vagues et générales sur leurs rapports respectifs. Le reste est conjectures plus ou moins vraisemblables.

Des réserves analogues s'imposeront à propos de l'essai, très fouillé et très ingénieux d'ailleurs, qu'a tenté W. J., en vue de déterminer l'origine et la succession chronologique des divers morceaux dont est formée la *Métaphysique* d'Aristote, telle que la tradition nous l'a léguée. Il y a dans les conclusions qu'on nous

présente, telles thèses qui sont de véritables découvertes, et dont la valeur apparaît comme durable ; d'autres se réduisent à des hypothèses, sérieusement étudiées et plus ou moins probables ; d'autres enfin ne semblent guère capables d'affronter la critique.

Il ne peut d'ailleurs être question de reprendre ici, même en résumé, l'exposé motivé de W. J. Il suffira d'indiquer d'après son ouvrage les apports successifs qui ont formé peu à peu notre *Métaphysique* actuelle, en réduisant au minimum ce qui concerne les bases historiques des assertions de l'auteur et les appréciations critiques qu'il y aura lieu d'y joindre.

W. J. a fait des deux derniers livres de la *Métaphysique* une étude approfondie, d'où ressort cette conclusion tout à fait remarquable, qu'ils contiennent deux critiques bien charpentées des vues de l'école platonicienne sur les êtres suprasensibles, critiques mises bout à bout, mais écrites à des dates nettement différentes. La plus ancienne commence en M, 9, 1086 à 20 et va jusqu'à la fin de N. Cette section se rattache de près à A B et contient plus de renvois à ces livres que toute la série Z-A. On y retrouve encore une fois l'emploi caractéristique de la première personne du pluriel (N, 4, 1091 a 30-33) ; l'auteur, de plus, semble vouloir y prendre la défense de la tradition platonicienne, — entendue à sa façon, — contre Speusippe, tandis que la théorie de Xénocrate n'est touchée que légèrement en passant, N, 3, 1090 b 28. Tout cela s'explique fort bien, si l'on admet que toute cette étude date aussi du séjour à Assos, où Xénocrate était encore pour Aristote un ami ou un associé.

L'autre étude (M, 1-9, 1086 a 20) est une critique, très bien ordonnée, des êtres mathématiques, des Idées, des nombres séparés ; elle est dirigée dans ses diverses parties respectivement contre Platon, Speusippe et Xénocrate. Ni le premier, ni le dernier des trois n'y sont épargnés. L'auteur prend dans l'ensemble une attitude hostile à l'égard de l'école platonicienne. Le point de vue qu'il adopte dès le prologue de sa critique est plus « aristotélicien » que dans le parallèle de M, 9, 1086 a 20 sqq. Tout indique une date notablement plus tardive et une pensée plus évoluée : c'est le jugement définitif d'Aristote sur les doctrines de l'Académie, et ce jugement est une condamnation.

Ainsi c'est entre A, qui marque le point de départ, et M, 1-9, qui indique un point d'arrivée, qu'il faudra échelonner, au point de vue chronologique, les autres parties de la *Métaphysique* [1]). Le crité-

1) Restent hors de cause α, qui ne contient que les notes d'un disciple, et Δ, qui est un traité d'Aristote sans connexion directe avec la série d'études méta-

rium utilisé par W. J., n'est autre que la conception même de la science métaphysique, développée ou présupposée dans les divers livres ; cette conception a d'ailleurs, comme corollaire, les manières successives dont Aristote pose le problème de la substance. Tant qu'il reste encore attaché au platonisme, la science qu'il veut édifier a pour objet exclusif le suprasensible, et, par suite, une fois rejetée l'existence des Idées et de toutes les autres essences séparées, elle se réduit à une théologie. Le seul problème relatif à la substance, qui y trouve place, est celui-ci : y a-t-il *en dehors* des substances sensibles (objet de la physique) encore d'autres substances et quelles sont-elles ?

A l'opposite, on trouve une conception de la philosophie première toute différente : l'objet en est : l'être en tant qu'être. Et comme l'être n'est pas un genre, mais se présente avec des acceptions diverses, bien que connexes, la métaphysique devient la science des diverses acceptions de l'être, y compris, cette fois, la substance sensible aussi bien que la substance suprasensible, l'acte et la puissance et tout ce qui s'y rattache, matière, forme, substance composée, catégories en dehors de la substance. L'objet plus étendu, contenu dans la formule : l'être en tant qu'être, englobe ainsi simultanément tout ce qui était impliqué dans l'objet de la théologie platonisante de la première période, et tout ce qui en était exclu.

D'après cela B appartient manifestement à la conception primitive, mais porte des traces visibles de retouches. Au chap. 6, 1002 b 33 une aporie a été ajoutée sur l'état d'actualité ou de potentialité des principes ; elle n'a de sens que par rapport à la réalité sensible, dont l'étude n'est donc plus rejetée tout entière en physique. — De façon analogue les livres Γ E qui discutent la première série de problèmes soulevés en B, se rattachent à celui-ci, mais ont comme lui subi des remaniements, à une date plus tardive.

A partir de Z tout change : les problèmes de la seconde série de B, portant entre autres sur la substance, sont traités désormais dans un esprit tout différent ; l'ordre des questions est bouleversé et leur importance relative est devenue tout autre. C'est la nouvelle métaphysique, à un stade où elle a rompu déjà toutes ses attaches avec l'ancienne.

En joignant ces données à d'autres indices secondaires, dans le détail desquelles on ne peut entrer ici, W. J. avance comme vrai-

physiques. Même chose pour la fin du livre K, qui se compose d'une suite d'extraits de la *Physique*.

semblables les conclusions suivantes : ZH formait primitivement une étude indépendante. Θ s'y relie et fait partie de la même série. Il n'en est pas de même, semble-t il, de I : ce livre n'aurait été mis à la suite des précédents qu'à un moment ultérieur, à savoir, celui où le bloc ZHΘ lui-même a dû être inséré dans un ensemble plus considérable (cela répond, en somme, à la constitution définitive de la *Métaphysique,* telle que nous la possédons, en laissant de côté les morceaux hors série et les restes de rédactions antérieures que la tradition a pieusement conservés en les joignant à la rédaction définitive — mais incomplète — du grand cours de philosophie première d'Aristote). — Z devait exister avant que E ne fût complet ; E, 2-4, est un morceau de raccord, relativement récent, destiné à relier l'ancienne introduction ΑΒΓΕ, 1 (remaniée) avec le corps du traité sous sa nouvelle forme : Z — Θ, I, M.

Quant à K, 1-8, parallèle de ΒΓΕ, il se place chronologiquement entre la première et la seconde rédaction de ces trois livres. Il appartient, en effet, à un stade de transition : l'objet de la métaphysique y est encore l'être immobile, éternel, transcendant, mais c'est aussi l'être comme tel. Toutefois l'auteur n'a pas su utiliser cette dernière notion, pour y ramener la première en en faisant une des multiples acceptions de l'être. De là une hésitation, une incertitude qui tranche sur les exposés nets de E revisé ou de Z. On ne trouve pas dans K, 8, comme dans E, 2, les explications destinées à amener et à justifier les conceptions développées en Z — Θ. K est donc plus ancien que Z. Il suppose, d'autre part, que la réfutation des Idées se trouve encore en A, 9 (et n'est pas reportée plus loin, en M, 4-5) et annonce N. Il appartient donc à une époque, où Aristote platonisait encore dans une large mesure. Il n'y a pas lieu de douter qu'il soit l'œuvre du maître lui-même et exprime sa pensée, bien que la rédaction soit due à un disciple, à en juger, du moins, par certains indices littéraires.

Quant au célèbre livre Λ, c'est, comme le reconnut déjà Bonitz, un traité indépendant. Il n'a pas de place assignable dans le grand cours de métaphysique, dont on essaie de recoudre les pièces, mais forme plutôt un tout complet à lui seul. D'après W. J. il serait d'une date assez ancienne, car la conception de la science métaphysique, qui y est mise en œuvre, est encore toute théologique : le suprasensible en est l'objet exclusif ; l'étude des formes immanentes relève, tout entière, de la physique. Celle-ci prépare ainsi la métaphysique par l'élaboration logique des notions tirées des objets d'expérience : forme, entéléchie ; — et trouve ainsi son couronnement et sa conclusion dans une science supérieure, qui lui est

extérieure. — Tout ceci, disons-le dès maintenant, paraît bien discutable. — W. J. est plus heureux quand il détermine par le détail les emprunts de fond aussi bien que d'ordre littéraires de Λ aux restes de la *Métaphysique* primitive. Les chap. 7 (1072 b 30 sqq.) et 10 apparaissent comme un résumé ou une mosaïque de phrases et de pensées détachées, tirées de N, 1, 3, 4.

* * *

Réduit à ces indications très générales, dépouillé des analyses et des rapprochements plus concrets qui valent surtout par la précision des détails et le dosage exact des nuances, le système de W. J. sur l'origine et la date des divers livres de la *Métaphysique* doit apparaître comme le fruit d'une construction assez artificielle, basée elle-même sur des indices trop faibles pour soutenir un édifice aussi compliqué. Mais quand on étudie à fond son exposé, l'impression est tout autre : on est en présence de preuves historiques très sérieuses, dont l'ensemble permet de regarder les grandes lignes, du moins, de sa construction, comme assurées.

Sur deux points toutefois son analyse me paraît être gravement en défaut. C'est d'abord la question des rapports de la physique et de la métaphysique dans le livre Λ. Aristote y renvoie bien l'étude des substances sensibles à la physique (1, 1069 a 36-b 1) [1]), mais il ne les exclut pas pour autant de la métaphysique. Celle-ci a pour objet le suprasensible séparé du monde sensible, mais nulle part, dans les textes invoqués, il n'est dit que ce soit là le *seul* objet de cette science supérieure. Bien plus, à la fin du chap. 1 (1069 b 1-2), Aristote dit explicitement, que la substance séparée relève d'une science distincte de la physique, *si elle n'a*, avec les substances sensibles, *aucun principe commun*. Sans doute, la plupart des commentateurs, à la suite de pseudo-Alexandre (671, 13-17 Hayduck) n'ont vu dans cette dernière réserve que la raison pour laquelle la substance suprasensible ne peut être étudiée en physique. Ils ne se sont pas aperçus qu'en même temps Aristote insinue que, de façon inverse, la substance sensible peut rentrer dans le domaine de la métaphysique, à savoir, dans la mesure où elle dépend d'un principe immatériel. Or il prouvera tout juste, dans la seconde partie du livre, qu'il en est ainsi ; il y conclut, en effet, sa preuve de l'existence du Premier Moteur

1) Et non chap. 6, début que cite W. J. (p. 229) en sollicitant par trop le texte dans sa traduction de 1071 b 3 *(zwei, die zur Physik gehören* = δύο αἱ φυσικαί).

immobile et immatériel par cette phrase célèbre (7, 1072 b 13) : « D'un tel principe dépendent donc le ciel et la nature [c'est-à-dire les deux ordres de substances sensibles distingués au chap. 1, substances incorruptibles et corruptibles] ». Ainsi l'interprétation historique exacte du passage litigieux semble bien avoir été indiquée par Alexandre [1]), qui nous dit que le physicien reçoit du métaphysicien les principes des substances mobiles, et par Saint Thomas (Lib. XII, lect. 1, Vivès), qui explicite peut-être un peu trop, en disant que les notions d'être et de substance sont communes aux êtres sensibles et aux êtres immobiles.

On en conclura qu'en rédigeant le livre Λ, Aristote était déjà plus éloigné de la conception platonisante de la métaphysique, développée dans le περὶ φιλοσοφίας, que W. J. ne veut bien le reconnaître.

En un second point, plus important que le premier, son interprétation me paraît encore plus contestable. Il trouve en E, 1 et en K, 7, deux essais, parallèles et, cette fois, parfaitement convergents, où Aristote s'efforce de concilier ses deux conceptions successives de la métaphysique ; mais, en fait, il n'arrive qu'à juxtaposer les deux points de vue, sans réussir à subordonner l'un à l'autre. C'est le point de suture encore défectueux de l'ancienne métaphysique platonisante et de la conception purement aristotélicienne de cette science. Plus tard, Aristote verra clairement que la substance suprasensible, qui en faisait primitivement l'objet unique, y reparaît comme objet partiel, en tant qu'elle répond à l'une des multiples acceptions de l'être. Mais maintenant qu'il n'en est pas encore là, il se trouve devant l'aporie suivante : La philosophie première est-elle une science universelle (comme science de l'être, en tant qu'être) ou une science particulière, limitée à un genre d'êtres (comme science des êtres immobiles) ? La réponse est formulée avec quelque embarras : l'être immobile, ayant une priorité sur les êtres physiques, la philosophie (théologique) qui en traite est la première des sciences, et science universelle, parce que première ; elle doit étudier ainsi l'être comme tel, en soi et dans ses propriétés (E, 1 fin. K, 7 fin est encore plus concis).

W. J. ne voit pas que cette réponse lève la contradiction et garde l'impression qu'Aristote lui-même n'est pas arrivé à s'en tirer

1) Apud Averroes, com. 6. Traduction allemande de l'arabe dans J. Freudenthal-J. Fraenkel, *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles* (Berlin, 1885), fragm. 6 (p. 74), avec référence au fragm. 4a (ad 1069a30, com 5 init.).

entièrement à ses propres yeux. En cela, il partage d'ailleurs la position de la plupart des commentateurs modernes, qui n'y ont pas vu plus clair que lui. Et pourtant l'explication se trouve déjà sous une forme très satisfaisante dans le pseudo-Alexandre (447, 9 sqq. Hayduck) et dans saint Thomas (Lib. VI, lect. 1 fin). Elle suppose — et c'est ce qui en fait la valeur — les développements consacrés en Γ, 1, 2 ou en K, 3 (moins clair et moins explicite) à montrer comment l'être en tant qu'être fait l'objet de la philosophie première. L'être, terme à acceptions multiples mais connexes, n'est pas un universel univoque : les êtres multiples qu'il embrasse n'ont d'autre communauté que d'être reliés par des relations diverses, comme à leur principe, au premier des êtres, à la substance. Ainsi l'étude de l'être comme tel se ramène nécessairement à l'étude de la substance. Dans E, 1 et K, 7 Aristote applique tout simplement le même procédé à l'étude de la substance : celle-ci se ramène de façon semblable à l'étude de la première des substances, l'être immobile, substance antérieure à toutes les autres et dont elles dépendent toutes, dès lors, comme de leur principe. Ainsi la philosophie première est une science universelle, traitant de tous les êtres, — non sous une notion réellement commune, parce que cela est impossible, comme le fait remarquer déjà le pseudo-Alexandre, — mais en étant amenée par la logique des choses à rattacher les êtres des catégories inférieures à l'être dans la catégorie de substance, et, parmi les substances, les substances sensibles à la substance immobile qui est la première de toutes. De cette façon, la métaphysique, qui paraît s'attacher à ce genre d'êtres particulier, est néanmoins une science universelle de l'être.—Le raisonnement d'Aristote ressort mieux de Γ, 2 que de K, 3, parce que dans cet exposé plus court il n'y a pas de mention explicite de la substance ; toutefois les conséquences qu'on en tire sont parfaitement parallèles en E, 1 et en K, 7.

La conclusion qui se dégage de ces explications, n'est pas favorable aux thèses générales de W. J. : il a accentué plus que de raison la différence entre la conception primitive de la métaphysique chez Aristote et sa philosophie première au stade subséquent ; loin d'être opposées entre elles, ou même de se concilier difficilement, elles se rattachent intimement l'une à l'autre. La pensée du Stagirite a passé de la première à la seconde par une évolution naturelle et cette évolution a dû être assez rapide, si l'on s'en remet aux données de W. J. lui-même. On la voit, en effet, à peu près achevée, sinon tirée tout à fait au clair dans l'esprit

d'Aristote, lors de la rédaction de K, 1-8, qu'on nous donne comme antérieur à N.

* * *

La formation graduelle d'un traité ou d'un cours de métaphysique — d'ailleurs inachevé — qu'on a exposée dans ce qui précède, d'après les indications de W. J., est attribuée par celui-ci à la période de la vie d'Aristote, qui s'étend entre ses deux séjours à Athènes. Au terme de ces années de voyages et de préparation, au moment où il ouvrit école au Lycée, ce cours de philosophie première aurait comporté, à part quelques additions des éditeurs postérieurs, les livres suivants, dans le texte, tel qu'il nous est parvenu, remanié par l'auteur lui-même : ΒΓΕΖΗΘΙΜ (jusqu'à 1086 a 20). Cours inachevé de toute évidence, car l'étude des substances immatérielles s'y trouve tout juste amorcée, sous forme négative, en M. La doctrine positive, la théologie, annoncée en E, 1, n'est développée nulle part. On en trouve sans doute une esquisse en Λ ; mais ce livre, suivant l'opinion générale des critiques depuis Bonitz, est un exposé indépendant, qui n'était pas destiné à entrer, comme partie, dans un traité plus étendu et qui ne fut joint aux autres *logoi* relatifs à la métaphysique, qu'à une époque assez tardive, par les soins des éditeurs qui réunirent en un corps tous les écrits et même toutes les notes laissées par le maître sur la philosophie première.

Cet état d'inachèvement de la *Métaphysique* s'explique aisément pour les historiens qui attribuent au dernier séjour à Athènes l'ensemble des traités systématiques d'Aristote. Celui-ci travaillait sans doute à la rédaction du grand cours de philosophie première, quand brusquement il fut interrompu par sa fuite à Chalcis et par sa mort, survenue peu après. — Cette explication ne vaut plus, la chose est évidente, dans l'hypothèse de W. J., suivant lequel à peu près tout ce qui constitue notre *Métaphysique* actuelle était déjà composé et écrit, douze ans auparavant, au moment où Aristote revenait se fixer à Athènes.

Mais alors devant quel obstacle s'est-il arrêté ? Pourquoi a-t-il renoncé à compléter son œuvre par ce qui devait être le couronnement de toute sa philosophie? W. J. prétend l'expliquer, de façon strictement historique par un changement radical dans l'orientation de sa pensée. Dans la dernière période de sa carrière, il se serait intéressé de plus en plus aux recherches de science positive, au point de se détourner presque totalement des spéculations métaphysiques. C'est de cette époque, en effet, que datent les grands

travaux d'ordre historique et biologique : liste des vainqueurs aux jeux pythiques, études sur les victoires aux Dionysies et sur les Didascalies; il y a ensuite l'énorme compilation des 158 constitutions d'Etats et autres collections du même genre ; les *Problèmes* authentiques, perdus sans doute, mais qui ont dû servir de modèle aux *Problèmes* apocryphes, œuvre de disciples, qui a pris place dans le *Corpus aristotelicum*. L'*Histoire des Animaux* trahit la main de plusieurs auteurs différents : les derniers livres sont dus certainement à des disciples aussi. D'ailleurs les recherches prirent une telle envergure, furent organisées sur un si grand pied, qu'elles demandèrent l'aide de multiples collaborateurs et que divers domaines durent être explorés sous la direction, non plus du maître, mais de disciples d'élite : à Théophraste revint la botanique et, dans un autre ordre, l'histoire des systèmes de physique; à Eudème est due l'histoire de l'arithmétique, à Ménon celle des théories médicales.

Parmi ces travaux, certains sont datés d'une manière certaine ; d'autres ne peuvent avoir été entrepris, ou du moins achevés, que pendant le dernier séjour à Athènes, vu qu'ils supposent la collaboration de nombreux disciples dans une école organisée. W. J. se croit autorisé à faire dater des mêmes années les autres ouvrages qui, par leur contenu et surtout par l'esprit dont ils sont animés à ses yeux, offrent une analogie frappante avec ceux dont l'époque de composition n'est pas douteuse. Tels seraient les *Météorologiques* et l'opuscule *Sur la crue du Nil*, dont l'authenticité se trouve raffermie par ce rapprochement avec d'autres études de la même période. Le groupe formé par le *De Anima* et les *Parva naturalia* ne va pas sans causer quelque embarras : l'ensemble de ces traités qui sont venus successivement s'agglutiner les uns aux autres, paraît bien appartenir à la période en question : les rapports fréquents avec les travaux d'histoire naturelle, le caractère très spécial des études de psychologie physiologique, qui en forment la majeure partie, sont autant d'indices de l'esprit dans lequel travaillait à ce moment l'auteur et nous reportent, dès lors, à ses dernières années. Mais alors comment expliquer l'allure plutôt métaphysique de la psychologie proprement dite dans cet ensemble ; surtout la conception encore toute platonicienne du νοῦς au livre III du *Traité de l'âme ?* W. J. soulève le problème, mais ne voit apparemment pas de solution qui le satisfasse pleinement lui-même.

Il croit, en effet, qu'Aristote avait fini par se tourner tellement vers les recherches d'ordre positif, qu'il ne portait plus aux spéculations métaphysiques qu'un intérêt très médiocre. Son grand cours

de philosophie première demeurait inachevé ; il songea sans doute à y mettre la dernière main et commença même la rédaction de la partie finale du traité. Cette rédaction toutefois ne se poursuivit pas et se borna à un fragment, caractéristique d'ailleurs de sa manière de penser d'alors.

Ce fragment n'est autre que le chapitre 8 du livre Λ de la *Métaphysique,* où l'auteur expose son système astronomique, remaniement de ceux d'Eudoxe et de Calippe. L'exposé a pour but d'évaluer le nombre des substances immatérielles, identique à celui des sphères célestes, chacune de ces sphères ayant comme moteur immobile l'une de ces substances.

W. J. montre, par des raisons très fortes, que ce long chapitre doit avoir été écrit à une date tardive et ne peut donc appartenir originairement au petit traité que constitue le livre A. Il y interrompt brusquement un développement pour le reste bien enchaîné ; la diversité de style, de part et d'autre, est frappante ; les doctrines elles-mêmes ne peuvent guère se concilier entre elles, pense W. J. La façon dont les travaux de Calippe sont mentionnés nous reporte nécessairement après 330. Tout cela légitime pleinement l'hypothèse suivant laquelle le fragment en question, rédigé après cette date et conservé par la piété des éditeurs, aurait été inséré par ceux-ci à la place qu'il occupe actuellement ; il n'y était pas destiné sans doute, mais, faute de mieux, on le joignit à un ensemble où des questions de même ordre étaient discutées. Le cas n'est pas isolé : des raisons semblables ont motivé l'insertion de maint morceau détaché à tel endroit déterminé des traités d'Aristote.

Aux yeux de W. J. l'exposé astronomique de *Met.* Λ, 8, offre un intérêt particulier, en ce qu'il nous dévoile le point d'aboutissement des théories d'Aristote sur le Premier Moteur, au terme d'une évolution dont on peut marquer les diverses étapes. Dans le περὶ φιλοσοφίας il a remplacé déjà l'âme du monde de Platon, par un moteur immatériel transcendant. Mais ce moteur du ciel est unique ; en dessous de lui, les astres, formés d'éther, sont animés et se meuvent d'un mouvement volontaire. Telle paraît être encore la conception du *De Caelo ;* et, bien que les mouvements des planètes y supposent déjà une multiplicité de sphères, on n'y reconnaît encore qu'une seule âme pour chaque astre et non pas un moteur pour chaque sphère. — Le *De Animalium motu* date aussi de l'époque où l'auteur n'admettait qu'un seul Moteur séparé, pour le ciel tout entier. Il s'essaie à y expliquer la rotation du monde d'une façon mécanique et non plus seulement par une influence d'ordre téléologique, comme dans *Metaph.* Λ, 7 ; de là ses discussions sur la nécessité

d'un point d'appui. — Dans le VIIIe livre de la *Physique* sa pensée est arrivée à un tournant, mais il n'y a pas encore fait le pas décisif. La grande démonstration échafaudée au chapitre 6 a toujours pour objet de prouver l'existence d'un Premier Moteur, dominant l'univers entier. Mais dans maints passages l'auteur emploie des formules disjonctives, qui laissent ouverte la possibilité d'une pluralité de moteurs immobiles, hypothèse qu'il ne discute pas d'ailleurs et qu'il n'envisage que pour montrer que, même dans ce cas, on doit remonter nécessairement à un moteur éternel, antérieur à tous les autres. Mais l'existence — même hypothétique — de moteurs secondaires pose le problème de leur immobilité ; et Aristote finit par conclure qu'eux du moins doivent être mus de façon accidentelle, étant entraînés, avec la sphère qu'ils meuvent, par le mouvement de rotation imprimé au tout par le Premier Moteur. W. J. en conclut, à la suite d'Alexandre, qu'on a affaire encore à des moteurs immanents et non transcendants, à des âmes, non plus à des âmes des astres, comme dans les premiers écrits, mais à des âmes propres à chaque sphère. Simplicius, lui, croit qu'il s'agit plutôt de moteurs transcendants, comme dans *Metaph.* Λ, 8 ; mais il ne prouve pas sa thèse, et, dès lors, il paraît indiqué de reconnaître au contraire dans le VIIIe livre de la *Physique* le témoin d'une période de transition et d'une doctrine intermédiaire entre celle des débuts et celle de la fin de la carrière d'Aristote.

W. J. croit même pouvoir aller plus loin : le texte de *Physic.* VIII, 6, tel que nous le possédons, est, d'après lui, un texte remanié par l'auteur, au moment où l'élargissement de sa théorie du moteur immobile commençait à faire l'objet de discussions au sein de l'école et où l'on pouvait tout au plus envisager la simple possibilité d'admettre une pluralité de moteurs des planètes. Les passages retouchés seraient tout juste ceux où est introduite ou brièvement discutée l'hypothèse de moteurs multiples (258 b 10 ; 259 a 7-13 ; 259 b 28-31). Il n'y a pas moyen sans doute d'examiner en détail ici la discussion assez étendue (pp. 387-390) qu'en institue W. J. Qu'il soit permis de remarquer qu'elle paraît passablement faible et s'appuie parfois sur des erreurs de fait (telle l'interprétation endossée à Simplicius, p. 387. Cf. 1251, 11-12 Diels). De plus, toutes les difficultés que rencontre W. J. dans son exégèse des passages en question et qui sont à ses yeux autant d'indices d'une pensée mal fixée, qui se cherche et se reprend, proviennent bien plutôt de l'esprit dans lequel lui-même a lu l'ensemble du chapitre. Il lui a donné une signification trop réaliste, alors qu'apparemment Aristote fait effort pour raisonner dans l'abstrait et pour prouver que, quelles

que soient les conditions dans lesquelles le mouvement éternel se trouve réalisé dans le monde et quelles qu'en soient les causes motrices immédiates, il faudra toujours remonter à un premier Moteur éternel, unique et absolument immobile.

*
* *

Cette critique n'est pas la seule que doit provoquer naturellement la dernière partie de l'*Aristote* de W. J. Il semble que dans cette section de son ouvrage, ce sagace historien se soit laissé séduire par le mirage d'un hypothèse trop simple pour être vraie, et se soit aveuglé ainsi au point de ne pas apercevoir la multitude de petits faits bien établis auxquels elle se heurte. Je ne crois pas lui avoir fait tort dans mon résumé de ses vues concernant les travaux d'Aristote durant la dernière période de sa vie et son attitude vis-à-vis des recherches d'ordre positif et des spéculations métaphysiques à la même époque. Or, du tableau ainsi esquissé une seule donnée nouvelle paraît solidement prouvée : la date tardive de *Met.* Λ, 8 (je ne dis pas, de toutes les doctrines qui y sont exposées). Tout le reste appelle les plus expresses réserves ou bien des atténuations telles qu'elles aboutissent au renversement des conclusions générales de W. J.

Il s'est efforcé de montrer que les grands travaux de recherche positive, effectués par Aristote, datent de la dernière période de sa vie. Cette thèse, prise dans sa teneur générale, n'a en fait jamais été contestée, les arguments solides, dont il l'a étayée, étaient donc presque superflus. Mais pour déduire de là que ces travaux impliquent chez leur auteur un changement de mentalité, il eût fallu montrer qu'ils n'avaient pas été commencés plus tôt. A cet examen des faits, W. J. ne s'est pas prêté ; et c'est regretable, car il eût été amené sans doute à modifier notablement ses positions. L'étendue même des recherches d'ordre historique et biologique d'Aristote est ici un indice précieux ; s'il était impossible de réaliser une enquête aussi vaste sans la collaboration d'une équipe de travailleurs groupés dans une école organisée, est-il concevable que l'organisateur de ce plan grandiose ne se fût pas intéressé antérieurement aux domaines divers qu'il s'agissait d'explorer ? Or de cet intérêt éveillé avant le retour à Athènes et des travaux amorcés à la même époque on trouve des traces indubitables dans les écrits qui nous restent. La partie historique du livre A de la *Métaphysique*, — rédigé d'après W. J. à Assos, — prélude déjà aux *Opinions des physiciens* de Théophraste ; et une telle intro-

duction historique n'est pas un cas isolé dans les traités d'Aristote, mais cet exposé est d'autant plus caractéristique, qu'il est en même temps plus ancien et plus méthodique que les autres. Dans un autre ordre, les références spécialement nombreuses à des particularités locales de la Macédoine et de la Troade avec les îles voisines, au livre V de l'*Histoire des Animaux* [1]), montrent que les observations utilisées dans ce traité avaient été commencées durant le séjour en Asie mineure et continuées dans la suite. — Il faut d'ailleurs remonter plus haut encore : il serait paradoxal que le naturaliste passionné qu'on reconnaît en Aristote, ne se fût éveillé que quand il avait atteint à peu près la cinquantaine, alors qu'il avait passé les meilleures années de sa jeunesse dans un milieu où l'on s'intéressait de la façon la plus active aux progrès des sciences naturelles, médicales et mathématiques, je veux dire, à l'Académie durant la dernière période de la vie de Platon. Sans doute, W. J. insiste sur l'infériorité de celui-ci vis-à-vis du maître du Lycée en ce qui concerne l'organisation, la précision et l'étendue des recherches d'ordre positif au sein de leurs écoles respectives ; il essaie de diminuer l'importance des prestations scientifiques de l'Académie et d'en rabaisser la valeur en remarquant que les faits n'y étaient ressemblés qu'en vue de fournir du matériel à des spéculations logiques ou métaphysiques (Cf. pp. 16-17, 353, 359-360). Mais on n'allègue aucun argument qui réduise à néant ou qui infirme même la conclusion générale d'un demi-siècle de travaux sur la contribution directe de Platon et de son école aux sciences particulières, sur les relations suivies qu'il eut avec leurs principaux représentants et sur l'intérêt très vif qu'il prit à ces études. Ces points se trouvent bien résumés dans le *Platon* de U. von Wilamowitz-Moellendorff [2]) et excellemment mis en lumière dans la magistrale introduction de A. Rivaud à son édition du *Timée* [3]), pour ne citer que deux ouvrages parmi les plus récents. En face de ces données, il est impossible d'admettre qu'en un milieu pareil, le jeune Aristote, si féru qu'il pût être alors de platonisme spéculatif, eût manqué d'ouverture d'esprit au point de ne pas s'initier aux sciences particulières, qu'on pratiquait activement autour de lui et de ne pas comprendre ni partager

1) Cf. W. D. Ross, *Aristotle* (London, 1923) p 113.

2) 2e éd. Berlin, 1920 ; vol. I, livre III, chap. 17 (Weltall und Mensch), pp. 586 et suiv.

3) *Platon, Œuvres complètes,* tome X. *Timée-Critias*, texte établi et traduit par Albert Rivaud (Paris, 1925). Voir la *notice* au *Timée*, pp. 52-120, *passim*.

l'intérêt puissant qu'elles peuvent offrir, alors qu'elles devaient réclamer une si grande part de son activité dans le reste de sa vie.

C'est faire preuve d'ailleurs d'un esprit singulièrement étroit de juger un génie comme Aristote, en le rabaissant à la mesure d'un honnête travailleur d'esprit moyen. On voit sans doute souvent des hommes distingués, voire des spécialistes de premier ordre, tellement atteints par la déformation professionnelle qu'ils deviennent incapables de s'intéresser à un genre d'études différent du leur, même s'il s'agit de disciplines tout à fait voisines. D'autres mettent une ardeur si passionnée et si exclusive à leur travail du moment, que, lorsque leur activité se porte sur un domaine nouveau ou qu'ils appliquent une méthode jusque-là négligée, ils ressentent le besoin de brûler ce qu'ils avaient adoré, de déclarer futile ou sans portée l'objet ou la méthode auxquels ils s'étaient d'abord donnés tout entiers. Ce sont là des travers évidents, qui peuvent s'allier sans doute à des qualités éminentes et à des prestations remarquables dans l'ordre de la pensée. Mais construire sur ce modèle la psychologie d'un Aristote, c'est méconnaître ce qu'il a précisément de caractérisque dans sa mentalité, telle qu'elle se révèle dans son œuvre. Je ne veux pas argüer ici de la diversité même de ses travaux ; contre W. J., qui prétend l'expliquer par une évolution dans sa mentalité et dans ses préoccupations scientifiques, ce serait une pétition de principe manifeste. Mais dans les divers traités, pris chacun à part, ce qui ressort d'une façon admirable, c'est l'équilibre harmonieux et la pondération de cet esprit qui sait ouvrir de larges horizons aux constructions de la pensée tout en conservant le souci de se maintenir constamment en contact avec la réalité tangible, qui sait unir aux spéculations les plus hardies un appel répété à l'expérience. C'est au point que, dans le *De Generatione et Corruptione* (I, 2, 316 a 6 sqq.), un traité bien théorique, sans aucune doute, il va jusqu'à reprocher à Platon qu'il ne nomme pas, mais désigne très clairement, son ἀπειρία, son manque d'expérience dans les choses physiques. Théodore Gomperz l'a bien reconnu [1]) : il y a en Aristote deux hommes : le théoricien, disciple de Platon, et l'observateur avisé, descendant des Asclépiades. Il déplore, non sans quelque naïveté — le scientisme du XIXe siècle n'était pas encore tout à fait périmé quand il écrivait — que, maintes fois, le platonicien ait fait tort à l'asclépiade ; mais il a vu juste en constatant la présence simultanée, sinon l'harmonie,

1) *Les Penseurs de la Grèce*, vol. III, chap. 6. L'édition originale allemande est de 1906.

des deux tendances chez Aristote. W. J. a poussé à l'excès l'application du préjugé qui veut qu'elles ne soient pas conciliables dans un même individu et, pour supprimer le conflit, il l'a transformé en une succession. Ce faisant, il y a oublié que c'est précisément le privilège de certaines personnalités supérieures d'unir en une synthèse harmonieuse des facultés, non pas contraires, mais assez disparates ; et que si la postérité a reconnu en Aristote un esprit universel, elle avait peut-être de bonnes raisons de le faire.

Pour se rendre compte dans quelle mesure, dans la dernière partie de son ouvrage, W. J. s'est laissé dominer par une hypothèse *a priori,* il suffit de lire son explication du chapitre 5 du livre premier du *Traité des parties des animaux* (pp. 361 et suiv.). Ce livre est une introduction générale aux études de science naturelle et de physiologie, qui suivent, et le chapitre en question en est la conclusion. L'auteur y compare les moyens dont on dispose et les résultats qu'on peut espérer, d'une part, dans l'étude des êtres éternels et divins qui peuplent le ciel, d'autre part, dans la recherche minutieuse des particularités du monde zoologique et botanique. Tout l'exposé est destiné à faire ressortir l'étendue et la précision des données qu'on peut recueillir en ce dernier domaine, à relever la valeur, la beauté et l'intérêt des découvertes qu'on peut y faire. Et malgré cela, il ne se retient pas de dire, en commençant, que notre connaissance des êtres divins, si minime soit-elle, nous procure, à raison de l'excellence de l'objet, une jouissance supérieure à celle que nous pouvons attendre de tout ce qui nous entoure. « Il en est comme de la vue d'un être aimé : partielle et quelconque, elle nous cause plus de plaisir que la considération détaillée de tous autres objets, quels qu'en soient le nombre et l'importance (644 b 33-35). » Aussi tout l'effort d'Aristote va-t-il, dans la suite, à montrer que, malgré tout, l'étude des sciences naturelles peut rivaliser de quelque façon avec cette science fragmentaire, mais si relevée, du monde divin. W. J. voit, dans tout ce développement, l'expression d'une préférence acquise aux recherches positives et minutieuses dans le domaine zoologique et botanique et l'aveu de leur supériorité notoire au point de vue de leur valeur scientifique! — Quelle expression Aristote eût-il donc dû employer pour nous dire plus clairement encore quel objet était toujours au centre de ses préoccupations et lui avait ravi le cœur?

En résumé, peut-on dire, un préjugé d'ordre psychologique a amené un historien estimable à une interprétation des faits, que ceux-ci ne souffrent point. Il a mis une opposition trop accentuée entre les deux dernières phases de la carrière d'Aristote, en intro-

duisant une séparation chronologique absolue entre les manifestations des deux tendances caractéristiques de son activité scientifique. En réalité, malgré la prépondérance de l'une ou de l'autre à telle période de sa vie, elles exercèrent simultanément leur influence, sans qu'il eût jamais à sacrifier la place accordée dès l'abord à la métaphysique.

Et ceci, remarquons-le bien, n'est en contradiction avec aucun des faits solidement établis par W. J., pas même avec la chronologie relative et la succession des parties de la *Métaphysique* exposées plus haut d'après ses indications. En effet, si les livres les plus anciens du traité postulent une date assez rapprochée de la mort de Platon et doivent être assignés au séjour à Assos, rien ne s'oppose à ce que les livres suivants s'échelonnent sur tout le reste de la carrière d'Aristote, de manière que les derniers aient été composés dans ses dernières années. Après cela, on doit encore placer le travail de revision et de coordination des parties, grâce auquel la *Métaphysique,* abstraction faite des additions postérieures dues aux éditeurs, se présente comme un traité suivi, mais inachevé. Ainsi l'on admettra avec W. J. que Z-Θ, I, M, 1-9, sont (à part Λ, 8) les parties les plus récentes de la *Métaphysique* non revisée. Mais, comme il se contente de supposer qu'elles sont antérieures au dernier séjour à Athènes, sans en donner aucune preuve, nous n'avons vraiment pas de raison de croire qu'Aristote ait, dès lors, terminé cette partie de son œuvre et n'y ait plus guère mis la main désormais, de manière à laisser l'ensemble inachevé.

Un mot encore sur l'évolution de la théorie des moteurs immatériels et la succession des écrits où elle se manifeste. Cette évolution est moins forte que W. J. ne l'a cru. Je laisse de côté le περὶ φιλοσοφίας, dont le contenu nous est connu trop imparfaitement. Mais dans la partie primitive du livre Λ de la *Métaphysique,* dont W. J. a démontré l'ancienneté, on s'aperçoit, à une négligence de rédaction, que l'auteur envisageait déjà une pluralité de substances immatérielles. Au chap. 6, après avoir prouvé la nécessité d'*une* cause motrice, dont la substance même doit être non pas puissance, mais acte, il continue, 1071 b 20 : « De plus, il faut donc que *ces substances* (*au pluriel, cette fois :* ταύτας ... τὰς οὐσίας) soient sans matière ; car elles doivent être éternelles, du moment qu'il y a quelque chose d'éternel. Elle seront donc acte ». — Ici l'hypothèse d'une pluralité de moteurs n'est pas introduite, comme dans *Physic.* VIII, 6, en vue de construire une démonstration bien complète, épuisant tous les cas possibles. C'est simplement, dans cet

exposé elliptique et à peine rédigé, l'auteur qui trahit sans le vouloir une pensée qui lui est parfaitement présente, bien qu'il n'ait pas songé à l'exprimer de façon explicite : il est question pour lui, non seulement du moteur premier, sur lequel porte tout l'effort de sa démonstration, mais d'une pluralité de substances immatérielles, dont chacune est un moteur immobile dans son ordre.

D'ailleurs, il n'y a rien ici qui doive nous étonner. L'ensemble de cette démonstration contenue dans les chapitres 6 et 7 du livre Λ suppose la démonstration analogue faite au VIIIe livre de la *Physique* et paraît même s'y référer de façon expresse. Elle y est donc chronologiquement postérieure. Le paragraphe du début (Λ, 6, 1071 b 6-11) sur l'éternité du mouvement et du temps, sur l'impossibilité d'un mouvement éternel en dehors du mouvement circulaire n'est guère intelligible sans présupposer les développements contenus dans *Physic.* VIII, chap. 1, 7, 8 et 9, avec les théories des livres antérieurs (surtout IV et VI) de la *Physique*, qui y sont à leur tour présupposées. — Plus loin l'argument contenu dans le texte corrompu de *Met.* Λ, 7, 1072 a 23-26, doit être rapproché de l'exposé plus clair, mais dont le texte a souffert également, de *Physic.*, VIII, 5, 256 b 13-24 ; toutefois en prenant à part le premier de ces passages, ou ne saurait prouver, dans ce cas, qu'il dépend du second. Mais plus loin, *Metaph.* Λ, 7, 1073 a 5-10, il y a dépendance évidente vis-à-vis de *Physic.*, VIII, 10, 266 a 10-b 24. Aristote dit qu'il est démontré (δέδεικται) que le Premier Moteur est une substance inétendue et indivisible ; seulement il a soin de joindre un résumé de la longue argumentation qui a servi à établir cette conclusion dans *Physic.*, VIII, 10, et dont il n'y a pas de trace dans ce qui précède dans *Metaph.* Λ, 6, 7. C'est donc bien qu'il se réfère à la démonstration donnée dans l'autre traité [1]). Il en est autrement de ce qui suit (1073 a 10-12) : « Il est démontré également, ajoute-

1) Dans son excellent commentaire *(Aristotle's Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary. Oxford, 1924, 2 vol. Voir vol. II, p. 382, *ad* 1073 a 5), M. W. D Ross croit qu'il ne s'agit pas d'une référence à la *Physique*, parce que les formules de référence d'Aristote sont d'ordinaire différentes de celle employée ici et surtout plus explicites. Mais il se trouve du coup embarrassé de montrer comment l'indivisibilité du Premier Moteur se trouve déjà démontrée dans *Métaph.* Λ : même les principes de la démonstration n'ont pas encore été donnés d'une manière suffisante. Il est juste d'ailleurs de reconnaître qu'il n'y a pas de référence explicite à *Physic.* VIII, 10 ; mais la dépendance est indéniable et même on peut dire que du moins la *doctrine* exposée à cet endroit est explicitement rappelée. En ce sens, il faut donner raison à Bonitz et à Schwegler contre M. Ross.

t-il, que le Premier Moteur est impassible et inaltérable ; en effet, tous les autres mouvements sont postérieurs au mouvement local ». Sous-entendez : or, le Premier Moteur est purement en acte et n'a donc aucune potentialité dans cet ordre. On s'appuie donc directement sur ce qui a été établi au chapitre 6, 1071 b 12-22; rapprochez 7, 1072 b 4-10 ; la preuve se trouve virtuellement dans ces deux passages et, par conséquent, il n'y a pas de rappel d'un autre écrit en 1073 a 10-12, tandis qu'en 1073 a 5-10, l'auteur se trouve forcé d'en faire un sous forme de résumé.

On doit donc poser la succession chronologique suivante : *Physique* VIII, *Metaph.* Λ, 1-7, 9-10 et enfin *Metaph.* Λ, 8. D'où il suit qu'il faut reporter assez loin en arrière *Phys.* VIII, puisque *Metaph.* Λ, est en gros de la même époque que *Metaph.* N. — De plus, les vues d'Aristote sur les moteurs immatériels sont sensiblement les mêmes dans les trois écrits qu'on vient de rapprocher ; *Metaph.* Λ, 8, ne fait que développer et expliciter un point particulier déjà touché en passant dans les deux autres exposés. Pour trouver une doctrine nettement différente, il faut remonter au *Dialogue sur la Philosophie* et au *Traité du ciel* où les moteurs des astres sont encore conçus comme des âmes.

W. J. fait effort sans doute pour montrer que les moteurs immobiles séparés et multiples de *Métaph.* Λ, 8, constituent une innovation réelle, et, de plus, incompatible avec la doctrine du Premier Moteur unique, telle qu'Aristote la présente dans ses autres écrits. Mais, pour y parvenir, il donne à la doctrine contenue dans ce chapitre célèbre une précision qu'elle n'y a pas ; il assimile notamment en tout les moteurs des sphères inférieures au moteur de la première d'entre elles, de manière à réaliser à 55 ou à 47 exemplaires le Moteur unique du ciel, dont il était question antérieurement. — Mais si Aristote indique suffisamment que ces divers moteurs ont des propriétés caractéristiques et des attributs communs, il n'affirme pas pour autant qu'il y ait entre eux identité complète de nature. Bien plus, il insinue très clairement (1073 a 23-b 3) qu'il ne les met pas tous sur le même rang et qu'à la différence du premier, les moteurs suivants ne sont immobiles qu'en soi, mais sont mobiles par accident.

W. J. va même chercher dans Plotin (*Enn.*, V, 1, 9) un argument contre la possibilité d'une pluralité de moteurs immatériels : n'ayant pas de matière, dit-il, ils ne peuvent être multiples dans une même espèce. C'est là, en effet, la doctrine constante d'Aristote, qu'on retrouve d'ailleurs dans le curieux paragraphe 1074 a 31-38, inséré comme un corps étranger vers la fin de *Metaph.*

Λ, 8 : Aristote y prouve que le ciel est unique ; s'il y en avait plusieurs, comme il y a plusieurs hommes, les principes qui président à chacun d'eux, bien que multipliés, devraient être tous de même espèce. Or cela suppose qu'ils aient une matière ; d'autre part, l'Essence première, étant purement acte, n'en a point. Donc ce Premier Moteur est unique et le ciel également. W. J. croit qu'on a ici une annotation d'Aristote, se faisant à lui-même une objection contre sa nouvelle théorie, en se basant sur ses principes antérieurs. L'objection d'ailleurs n'est pas résolue et les éditeurs l'ont pieusement insérée dans le texte, dont elle rompt la continuité.

Sans aucun doute, le paragraphe en question n'est pas à sa place, mais c'est là tout ce qu'on peut accorder aux remarques de W. J. L'avis de Plotin, qu'on cite avec complaisance, a bien peu de poids en l'occurrence, puisqu'il s'agit de résoudre un point de l'histoire des doctrines aristotéliciennes. Pour juger de la cohérence de celles-ci, il y a lieu de les considérer d'abord en elles-mêmes, sans parti pris. Des substances *de même espèce*, nous dit-on, ne peuvent être multiples que si elles ont une matière. Mais la seule conséquence logique de ce principe, appliqué à une pluralité de substances immatérielles, est que celles-ci sont d'espèces différentes, contrairement à ce que suppose gratuitement Plotin, et W. J. après lui. Aristote a-t-il tiré cette conséquence ? s'est-il même posé le problème ? Nous sommes condamnés à l'ignorer. Une chose est certaine : lorsqu'il pose la question de la possibilité de cieux, c'est-à-dire d'univers multiples, il les envisage explicitement comme des unités d'une même espèce, à mettre toutes sur le même rang ; dès lors, sa théorie de l'individuation par la matière s'y applique directement. Mais ce serait tout à fait à tort qu'on voudrait assimiler à ces mondes hypothétiques multiples, les 55 sphères du ciel avec leurs moteurs respectifs : entre eux il y a un ordre de subordination, différence de rang, et non point assimilation parfaite, comme entre les individus d'une même espèce.

A. Mansion.

(à suivre).

COMPTES RENDUS

A. Diès, *Autour de Platon.* Essais de critique et d'histoire (Bibliothèque des Archives de Philosophie). Paris, Beauchesne, 1927. Vol. I (pp. I-XVI ; 1-244) : Les Voisinages — Socrate ; vol. II (pp. 245-616) : Les Dialogues — Esquisses doctrinales.

Les travaux du dernier quart de siècle ont beaucoup étendu notre connaissance du platonisme, soit qu'ils aient pour objet l'œuvre et la philosophie de Platon lui-même, soit qu'ils nous introduisent plus avant dans les courants d'idées de son époque et de l'époque immédiatement antérieure : la sophistique, Socrate et les Socratiques, le mouvement scientifique au ve siècle, etc. A ces travaux M. Diès a pris une large part : ouvrages indépendants, éditions de divers *Dialogues,* études détachées. Très au fait de la « littérature du sujet », il a tenu à mettre le public érudit au courant de la production scientifique en ces domaines, sans s'interdire de joindre, quand il y avait lieu, à l'exposé des travaux d'autrui une critique discrète mais sûre, marquant souvent à elle seule un progrès vers la solution des problèmes discutés. La *Revue de Philosophie*, de 1904 à 1923, a eu, en même temps que la primeur, la part du lion de ces essais, dans ses *Revues critiques d'Histoire de la Philosophie antique* et dans des articles de même allure. Un grand nombre de notes et d'analyses analogues, quelques études critiques plus détaillées se trouvent dispersées dans plusieurs autres revues.

M. Diès a eu l'heureuse idée de réunir dans les trois premiers livres de son ouvrage (pp. 1-399) l'ensemble de ces publications, en les groupant en chapitres et paragraphes, suivant leurs affinités logiques et d'après la période de la pensée grecque à laquelle elles se rapportent. A relire ainsi, dans un ordre nouveau, ces analyses critiques, écrites d'ordinaire peu après les ouvrages qui les ont provoquées, on se rend compte bientôt — et non sans une vive admiration — qu'il a suffi à leur auteur d'en faire ainsi un ensemble — ensemble d'ailleurs remarquablement cohérent et nullement factice — pour en doubler la valeur. On se trouve en présence, non

pas de la science faite et ramassée, vaille que vaille, dans une histoire remise à jour, mais on assiste vraiment au spectacle passionnant de la science qui se fait, des vues nouvelles qui naissent, se développent, s'entrechoquent et s'entredétruisent; tandis que malgré tout et même grâce à cette floraison d'hypothèses divergentes et éphémères, notre connaissance de la pensée antique, pas à pas, s'étend, s'affermit, se précise. A ce titre l'ouvrage de M. Diès est bien plus instructif, possède une force de pénétration bien plus grande que l'histoire du type classique. Les derniers résultats des recherches scientifiques nous sont fournis, cette fois, non sous forme sommaire, mais dans leur genèse même. On comprend dès lors l'intérêt puissant qui s'attache à ces études, qu'il s'agisse des rapports de la Philosophie avec les Sciences (médecine ancienne ; histoire de la collection hippocratique), avec la Morale et la Religion (orphisme, mystique, questions d'origine) et avec la Rhétorique ; ou encore qu'on nous expose, avec une critique toujours modérée de ton mais d'une limpidité parfois cruelle, les multiples solutions proposées à l'insoluble question socratique ; ou qu'enfin ce soient les Dialogues platoniciens qui fournissent ample matière à discussion : chronologie (méthode stylistique), authenticité, histoire et reconstitution du texte, signification et interdépendance des dialogues métaphysiques, questions diverses de doctrine et d'histoire.

A la fin du livre II, un chapitre inédit intitulé *Les Retours* (pp. 210-243), doit nous arrêter un moment. Très finement l'auteur y montre, à propos de l'éternelle question socratique et des réponses les plus récentes qu'elle a provoquées, comment la critique, sans se répéter jamais identiquement, essaie à nouveau des solutions anciennes, réalisant, malgré ces fluctuations en apparence stériles, quelque progrès réel à chacune de ces tentatives. Chapitre très instructif et très actuel, et qui, par surcroît, met en relief l'actualité de telles autres notes publiées pour la première fois par M. Diès, il y a plus de quinze ans.

Le livre IV, *Esquisses doctrinales*, consacrées à la philosophie de Platon (pp. 400-603), reproduit d'abord les deux études parues dans les tomes II et III des *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie* de Louvain, sur *La transposition platonicienne* et *L'idée de la science dans Platon*. Il est inutile d'insister ici sur l'importance de ces études, de la première surtout, peut-être moins profonde que la deuxième, mais qui jette une si vive lumière sur la signification des doctrines platoniciennes, sur leur originalité très accusée, bien qu'alliée à une utilisation continuelle de matériaux préexistants. — Viennent ensuite deux chapitres inédits, intitulés : *Le Dieu de*

Platon et *La Religion de Platon*. Comme pour les précédents, le sujet a servi de thème à des conférences faites devant l'Institut de Philosophie à l'Université de Louvain. Les auditeurs de M. Diès aimeront à retrouver ici dans un exposé plus développé et plus approfondi, les vues subtiles qu'il leur exposa naguère. Tous les lecteurs s'arrêteront à ces pages, où un maître en la matière propose modestement son opinion sur l'un des problèmes les plus discutés : — j'ai en vue surtout l'étude sur le Dieu de Platon. La résumer à cet endroit serait en même temps la déflorer et courir le risque de la déformer en effaçant les nuances. Or, en ce sujet délicat, la solution vaut surtout par les nuances. Disons simplement qu'aux yeux de M. Diès le Dieu de Platon ne peut être identifié sans plus à l'Idée du Bien prise à part, ni au Démiurge distinct de l'Idée du Bien, ni même à la totalité de l'Etre entendue dans un sens panthéiste, bien que ce soit en définitive dans le παντελῶς ὄν que se trouve l'expression la plus adéquate de la divinité platonicienne. Mais à ce point, il faut s'arrêter et renvoyer le lecteur aux explications très ingénieuses et très neuves, mais très bien liées aussi, de M. Diès.

Il a joint à son ouvrage un Index de noms propres, fort utile, pouvant même servir partiellement d'*Index locorum* pour les œuvres d'Aristote, de Platon et de Xénophon. Mais, — puisqu'il convient de relever quelques vétilles dans ces volumes qui méritent tant d'éloges, — je demanderai pourquoi dans l'Index les *Nuits attiques* paraissent attribuées à Apulée, et pourquoi l'auteur y confond E. et M. Wellmann, qu'il distingue bien dans le texte. La division de l'ouvrage en deux élégants volumes est aussi quelque peu fâcheuse ; pour l'utilisation de l'Index elle force celui qui lit le tome premier à se reporter au second, et elle prive le lecteur de celui-ci d'un accès immédiat à la table analytique et aux indications sur l'origine des divers paragraphes, fournies par la Préface.

A. Mansion.

Aloïs Van Hove, docteur en théologie et en philosophie de saint Thomas, *La doctrine du miracle chez saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique*. Wetteren, De Meester ; Bruges, Beyaert ; Paris, Gabalda ; 1927. — Un vol. in-8° de xxxvi-392 pp.

Thèse de maîtrise présentée à la Faculté de théologie de Louvain, mais qui offre en même temps un grand intérêt pour l'histoire et l'étude de maint problème d'ordre philosophique. En effet, l'auteur

a tenu à appuyer l'ensemble de son travail sur une base historique très solide : la doctrine de saint Thomas sur le miracle est étudiée sous toutes ses faces et avec ses diverses nuances, non-seulement en elle-même et à son point d'aboutissement, mais dans sa genèse et dans ses origines, à partir de saint Augustin. Cette enquête menée de façon exhaustive et avec une sobriété remarquable à travers le haut moyen âge et jusqu'aux prédécesseurs immédiats de saint Thomas, fait ressortir la supériorité incontestable des vues de ce dernier. La notion traditionnelle du miracle acquiert chez lui une précision et une netteté, inconnues jusqu'alors. C'est le résultat du point de vue strictement métaphysique suivant lequel il l'envisage, et de la mise en œuvre des principes philosophiques empruntés au péripatétisme, auquel il a insufflé un esprit nouveau. Comme le miracle se définit une dérogation aux lois de la nature, M. Van Hove se trouve amené à préciser par le détail comment saint Thomas concevait le déterminisme dans le monde matériel, les lois naturelles et leur fondement, la manière dont nous pouvons les connaître et les limites de cette connaissance. On trouvera là une foule de renseignements très sûrs, très nets, très bien groupés et très bien nuancés, et, en fin de compte, très neufs. Car si, à première vue, on a l'impression qu'il s'agit de sujets rebattus, une lecture attentive fait voir bien vite qu'en ce domaine on s'est peut-être contenté à tort de généralités banales et qu'en négligeant le détail et la nuance, on est resté fort loin du vrai saint Thomas.

M. Van Hove n'a pas voulu seulement faire œuvre d'historien des doctrines ; il a tenu aussi, pour le point spécial qu'il a étudié, à mettre en lumière la valeur d'actualité du thomisme. De là les chapitres qu'il a consacrés dans son ouvrage aux théories modernes sur la science et aux conséquences qu'elles entraînent, quant à la possibilité et à la discernabilité du miracle. On voit sans peine combien est vaste le sujet abordé ici et l'on ne s'étonnera guère que l'auteur l'ait dominé moins adéquatement que celui de son étude purement historique. Cela n'empêche point d'ailleurs qu'on trouve ici encore des choses excellentes. Cette confrontation des doctrines thomistes avec le naturalisme scientifique du XIXe siècle, avec le contingentisme, avec les diverses formes du déterminisme moderne, avec les vues récentes sur la logique des sciences, donne lieu à des analyses très fouillées, à des discussions serrées, où M. Van Hove se meut avec beaucoup d'aisance, faisant montre d'une pénétration philosophique peu ordinaire et d'un sens très avisé de l'étendue et de la limitation de la connaissance humaine. Il ne faudrait pas chercher toutefois dans ces développements un

exposé de ce que devrait être au xxe siècle une théorie thomiste de la science ; c'eût été dépasser par trop les cadres d'une étude du miracle chez saint Thomas. L'auteur s'est fort sagement contenté d'indiquer les lignes de convergence qui relient les principes du docteur médiéval aux résultats les plus assurés de la critique moderne des sciences.

A la fin du volume, une table onomastique en rend la consultation aisée. Avec la bibliographie très ample du début, surtout avec l'usage que M. Van Hove en a fait au cours de son travail, elle témoigne hautement de l'étendue et de la sûreté de son information.

A. Mansion.

M. Bentley, K. Dunlap, W. S. Hunter, K. Koffka, W. Köhler, W. Mc Dougall, Morton Prince, J. B. Watson, R. S. Woodworth, *Psychologies of 1925*. Worcester, Mas. Clark Univ., 1926.

Un livre comme celui-ci est caractéristique de la situation actuelle dans l'enseignement de la psychologie. On y trouve, en effet, la manifestation du désarroi doctrinal qui règne aussi bien en Amérique qu'en Europe. Autant de psychologues, autant de conceptions de la psychologie, et l'on se demande parfois, non sans inquiétude, quel doit être l'état d'esprit de celui qui aborde aujourd'hui l'étude de la psychologie ! Sans doute arrivera-t-il à la longue à se rendre compte que l'une des causes principales de l'anarchie présente doit être cherchée dans la manie qu'ont certains auteurs de vouloir, lorsqu'ils ont trouvé un point de vue nouveau ou un groupe de faits intéressants, construire sur cette base un système complet de phychologie ?

Quoi qu'il en soit, l'ensemble des conférences faites en 1925 à Clark University et publiées par M. Murchison sous le titre indiqué ci-dessus, constitue un document précieux, pour les Européens surtout, en ce qu'il leur permet de connaître, sous une forme condensée, les principaux courants de la psychologie américaine.

La plus grande part revient, dans ce livre, à la psychologie du « comportement » et à la conception opposée, ou la psychologie « intentionnaliste » (purposive). La première est représentée par trois articles de Watson et un article de W. Hunter. La seconde par trois articles de Morton Prince et deux de Mc Dougall. D'autre part, la phychologie allemande prend aussi une part importante. Deux de ses représentants : W. Köhler et K. Koffka, qui avaient enseigné l'un et l'autre aux Etats-Unis pendant l'année 1924-1925,

ont tracé en trois articles les grandes lignes de leur conception de la théorie de la « Forme ».

Les articles de Köhler sont particulièrement intéressants pour qui désire prendre un premier contact avec les idées de cette école. Le premier article est consacré à un exposé des résultats essentiels des fameuses recherches faites par l'auteur sur les singes anthropoïdes ; le second contient un résumé magistral des grandes lignes de la « Gestaltpsychologie ».

Les articles de Watson ne résument pas l'ensemble de sa doctrine ; ils ne touchent que sa conception des instincts et des émotions. Ce que nous appelons couramment les réactions instinctives et les états émotionnels de l'homme ne sont nullement des réactions héréditaires, innées. Les réactions primitives de l'enfant ne montrent aucune de ces manifestations complexes, elles se réduisent à fort peu de chose. W. énumère les mouvements qu'il a observés chez un grand nombre d'enfants pendant leurs premiers mois de vie et tente de montrer que les mouvements, dits instinctifs, sont réellement acquis par la méthode des essais et des erreurs et par le conditionnement des réflexes. W. attribue d'ailleurs aussi une part importante au développement de l'organisme comme tel. De même pour les émotions ; il n'y en aurait que trois types chez l'enfant non « infecté » par son milieu : la peur, la fureur et la satisfaction, et ces émotions ne se manifesteraient que pour un tout petit nombre d'excitations différentes : les bruits intenses, la perte d'équilibre, l'immobilisation, les caresses. Toute la complication ultérieure proviendrait de ce que ces mêmes émotions seraient liées à d'autres excitations (par conditionnement et transfert) et se combineraient progressivement à d'autres réactions.

L'étude de Hunter est plus intéressante, mais difficile à comprendre pour ceux qui ne sont pas familiarisés avec la pensée de l'auteur. Elle a trait à la *théorie* du « behaviorism », ou, plutôt de ce que l'auteur appelle « l'anthroponomie », c'est-à-dire la science qui, selon lui, est appelée à remplacer la psychologie classique. La psychologie introspective (Wundt, Titchener) prétend étudier l'aspect mental de l'homme, son « expérience » et suppose donc établie une distinction entre le « physique » et le « psychique » ou mental. Or, selon les partisans de la psychologie du comportement, personne n'a résussi jusqu'à présent à démontrer le caractère mental des sensations dont s'occupent en première ligne les psychologues de l'école introspective. Les sens, les couleurs, etc. ne sont pas quelque chose d'interne mais constituent « l'environnement », le monde physique. L'environnement ne se limite d'ailleurs pas à

l'extérieur, mais comprend aussi ce qui est « à l'intérieur » de l'homme, c'est-à-dire les sensations internes. Or, l'environnement ne permet d'arriver que par une voie très indirecte à la connaissance de l'homme, car l'homme n'est pas l'environnement. La seule manière d'étudier directement l'homme est de l'envisager lui-même comme objet, comme individu organique, et de voir comment il réagit aux actions de son milieu.

Au fond, pour se rendre nettement compte de la position des partisans de cette théorie et de la psychologie du comportement, il importe de comprendre que si la phychologie introspective portait assez nettement l'empreinte des tendances idéalistes, la psychologie de Watson, de Hunter, etc. porte non moins nettement la marque du néo-réalisme.

Les études de Mc Dougall presque exclusivement critiques sont dirigées contre les diverses nuances de la psychologie du comportement : la conception extrémiste de Watson et aussi la conception beaucoup plus mitigée de Tolman. Suivant ce dernier, la « conduite » présente un caractère évident de finalité que l'on ne peut négliger ; d'autre part, on ne peut abandonner le principe que la seule façon véritablement scientifique d'étudier le comportement est de l'envisager d'une manière purement objective.

D'après Mc Dougall, il est antiscientifique d'écarter n'importe quelle source de connaissance d'un fait que l'on tâche de comprendre et de contrôler, et par conséquent, on ne peut ignorer l'aspect subjectif de la conduite. L'usage de cette connaissance subjective est d'ailleurs justifié par ses résultats pratiques. Lui seul, en effet, permet de *prédire* le conduite de l'homme et des animaux et seul aussi il permet d'*influencer* d'une manière effective l'homme et les animaux, tant au laboratoire que dans les conditions ordinaires de la vie.

Les articles de Morton Prince sont, également, le premier surtout, œuvres de polémique. Le premier fait le procès de la conception très répandue chez les partisans de la psychologie du comportement, suivant laquelle la vie mentale ne doit être considérée que comme un épiphénomène. Ceci représente selon M. P. une quadruple erreur :

1° C'est une erreur de nier que la conscience puisse être cause de réactions corporelles ; ceci est un fait d'expérience qui doit être admis par toute personne de bon sens.

2° C'est une erreur d'affirmer que le comportement puisse être expliqué complètement aujourd'hui en termes des processus corporels. En effet, lorsque nous voulons fournir une explication

semblable de nos actes, nous sommes forcés de nous baser sur des données introspectives comme source d'information, et ce n'est qu'ultérieurement que nous pouvons former des hypothèses traduisant en termes physiologiques ces observations psychologiques.

3° C'est une erreur de considérer la méthode objective comme la seule méthode d'observation et d'expérimentation. En effet, des problèmes différents demandent des méthodes différentes ; or il ne suffit pas de dire que les émotions, par exemple, ne sont que des « hereditary pattern reactions » ; elles peuvent accompagner ces réactions, mais elles *sont* autre chose, de même que la pensée est autre chose que les réactions musculaires « implicites ».

4° Enfin, l'erreur des « behavioristes » qui considèrent la vie mentale comme simple épiphénomène, est basée sur cette prémisse que les processus mentaux et les processus cérébraux sont parallèles et ne peuvent agir l'un sur l'autre ; ceci est une quatrième erreur. M. P. s'attache à défendre une conception idéaliste dans un sens Leibnitzien. La conscience est la réalité, les phénomènes cérébraux sont la manière dont les faits conscients apparaissent à l'extérieur, pour les sens qui les perçoivent. Cela réconcilie, suivant lui, le mécanisme et l'intentionnalisme.

Dans l'article suivant, M. P. s'attache encore à des questions plutôt théoriques. Il tente de montrer notamment que tout fait de conscience ne porte pas nécessairement un caractère personnel, un caractère de « moïté ». Ainsi, par exemple, les faits que l'auteur nomme co-conscients : perceptions à l'état de distraction, anesthésie hystérique, etc., ne sont pas « personnels ». Ensuite, il formule l'hypothèse que la conscience animale serait de cette espèce, et se différencierait ainsi de la conscience humaine. La troisième étude de M. P. est réservée à la question de la personnalité. L'idée centrale développée à ce propos est que la personnalité n'est pas une unité dans le sens d'un tout fonctionnel. La personnalité comprend toutes sortes de dispositions innées ou acquises qui sont parfois contradictoires et qui se manifestent par groupes suivant les conditions physiologiques et suivant les influences momentanées du milieu. Le caractère est constitué par les traits ou par les dispositions qui sont prédominants à certains moments et qui varient d'un moment à l'autre. Les changements de caractère représentent différentes phases de la personnalité, tandis que les dissociations véritables de la personnalité, les personnalités multiples résultent des conflits mentaux.

Woodworth prend brièvement position vis-à-vis des courants que nous venons de mentionner ; les idées esquissées sont fort

sympathiques et font voir en leur auteur celui qui est, peut-être, le plus compréhensif, le plus pondéré, de tous ceux qui ont contribué à la rédaction des « Psychologies ».

Une part assez large a été réservée à Knight Dunlap qui donne quelques aperçus intéressants sur la part revenant à Malebranche dans les conceptions classiques de la psychologie scientifique. K. D. exagère par exemple un peu, lorsque, afin de se débarrasser de la notion courante de l'introspection, il va jusqu'à nier purement et simplement l'existence d'images mentales !

Signalons, enfin, des études, surtout historiques, de Bentley, sur la psychologie que les Américains appelaient « structuraliste » et dont Titchener est le représentant le plus autorisé aux Etats-Unis. Ceci, c'est un peu la sonnerie du glas ! Il semble en effet, et cela résulte nettement de l'ensemble des travaux parus dans ce livre ; que l'étude de la vie mentale, au sens strict de Titchener, ait vécu, et n'éveille plus guère d'intérêt dans les cercles psychologiques de la génération actuelle.

A. Michotte.

V. Cathrein, S. J., *De bonitate et malitia actuum humanorum, doctrina S. Thomae Aquinatis.* Brevis Commentarius in 1. 2. q. 18am ad q. 21am. Editions du « Museum Lessianum », Louvain, 1926, 148 pp.

L'auteur a eu pour but de faire pénétrer le sens des quatre questions de la *Somme théologique* où saint Thomas expose le problème fondamental de la morale. L'entreprise reste difficile malgré les nombreux travaux des commentateurs. On demeure surpris, en effet, par la brièveté de l'exposé du maître, par la manière dont il ramène en quelques phrases la solution de la question « de la bonté et de la malice des actes humains » à celle du bien et du mal, par sa façon d'envisager d'abord l'acte humain dans son ensemble puis l'acte intérieur et l'acte extérieur. En quelques pages s'énoncent des propositions capitales dont la bonne intelligence suppose une connaissance approfondie d'un très grand nombre d'autres questions métaphysiques et psychologiques. La sobriété de l'exposé laisse au lecteur le soin d'en tirer des conclusions fort importantes.

Le P. Cathrein a voulu sagement que son commentaire se borne aux questions traitées dans le texte ; il entend aussi demeurer fidèle à la pensée de saint Thomas et, autant que possible, faire comprendre celui-ci par lui-même en recourant aux passages parallèles de ses autres œuvres.

L'exposé du P. Cathrein présente les solides qualités qu'on est habitué à rencontrer dans ses œuvres. Ceux qui connaissent celles-ci retrouveront aussi dans ce commentaire les opinions adoptées précédemment par l'auteur, parfois sont-elles ici plus catégoriquement attribuées à saint Thomas lui-même. Les réserves formulées antérieurement par les philosophes de l'école plus rigoureusement thomiste pourront donc se renouveler. Elles porteront notamment sur la définition même de la moralité « processio actus a ratione advertente ad indolem moralem (i. e. bonitatem vel malitiam) objecti et a voluntate libera » (p. 8); sur la négation « nec dici potest, actum voluntatis in suo esse physico specificari per objectum materiale, in esse morali autem per objectum formale » (p. 36); sur l'identification de la « ratio recta » comme « regula proxima et immediata voluntatis » avec la conscience (p. 66), — (ce point, déjà exposé par le P. Cathrein dans le Périodique « Gregorianum » (vol. V, p. 584), a été combattu par le P. Lehu dans la *Revue Thomiste* (mars-avril 1925) puis défendu de nouveau par l'auteur dans la Revue « Scholastik » (1926, p. 413 et s.) [1]) —; sur la thèse commune à tous les auteurs de la Compagnie de Jésus « natura humana complete spectata est fundamentum et norma objectiva bonitatis moralis » (p. 82).

Sur ce dernier point, l'auteur reconnaît lui-même que saint Thomas ne s'exprime pas ainsi et il explique « cur ratio et lex, non vero natura humana a S. Thoma nominetur regula actuum humanorum » (p. 90). Selon lui, il y a lieu de distinguer entre la règle de la volonté et la règle de la raison.

La volonté est réglée par la raison, comme le dit saint Thomas, mais la raison trouve dans la nature humaine sa règle ou plutôt « la norme et le fondement d'où elle tire les principes pratiques qu'elle applique aux actes particuliers ». La volonté ne peut pas, elle, être réglée par la nature, car celle-ci ne prescrit, ne défend, ne conseille rien, et en outre la nature, à elle seule, ne peut être la règle de l'action concrète, il faut que la raison apprécie les circonstances et donc ainsi la règle prochaine doit être la raison. Par où l'on voit que l'auteur est amené à reconnaître le titre de règle pro-

1) Was ist im Sinne des hl. Thomas die « ratio » als « regula proxima voluntatis »? De ce débat il résulte que la « conscientia », si on la suppose « recta », comme la « ratio » dont parle saint Thomas, échappe à bien des difficultés que soulève le P. Lehu, mais n'en demeure pas moins cependant l'application rationnelle d'une règle à un acte plutôt que la règle même. La conscience est un jugement de la raison pratique et toutes deux sont perfectionnées par la prudence.

chaine à un acte de la raison qui n'est certes pas un jugement de conscience.

A l'occasion de la q. 19, art. 6, l'auteur examine brièvement « quid senserit S. Thomas de principio : lex dubia non obligat ». Peut-être exagère-t-il la valeur de l'argument tiré de 1a 2ae, 19, 4, 3. Saint Thomas rencontrant l'objection « Mensura debet esse certissima. Sed lex aeterna est nobis ignota... » ne répond rien à la majeure et contredit la mineure. Donc, conclut l'auteur, « ex mente Aquinatis mensura voluntatis nostrae debet esse certissima ». Nous ne contestons pas l'intérêt de la citation, mais dans les discussions très sommaires que sont les réponses aux objections, saint Thomas pourrait négliger d'examiner une majeure peut-être outrancière en se contentant de renverser la mineure radicalement fausse, surtout lorsque c'est celle-ci qui se rapporte à l'objet étudié. La réponse d'ailleurs ne dit pas : la loi éternelle est « certissima », mais « innotescit nobis aliquatiter ».

De même le P. Cathrein dit qu'en donnant au texte de saint Thomas dans le *De Veritate*, q. 17 art. 3 une interprétation antiprobabiliste, on sera logiquement amené à faire du Docteur Angelique un tutioriste, ce qu'il faut absolument exclure. Tous ne seront pas de cet avis. C'est ainsi que, dans son remarquable article *Probabilisme* dans le *Dictionnaire Apologétique,* le P. de Blic écrit (col. 310, 311) ; « il faut admettre... que la seconde partie de *Quodl.,* VIII, 13, tout en corrigeant la première, n'en va pas moins, elle aussi, dans le sens du tutiorisme... Mais... le tutiorisme de saint Thomas... diffère essentiellement de celui condamné par Alexandre VIII, car, bien loin de proscrire .. l'usage des principes réflexes... le seul tort des théologiens du XIIIe siècle est d'ignorer cette délicate notion, dont ne s'enrichira la morale que longtemps après eux ».

La faute que l'auteur croit exister dans le texte de saint Thomas q. 18, 7, c. au passage « alatum enim et non alatum non sunt per se determinativa ejus quod est irrationale », ne nous semble pas évidente. L'argument de l'auteur est qu'en son commentaire sur Aristote, saint Thomas admet la division des animaux d'après l'existence ou l'absence de pattes comme valable ; or celle d'après la présence ou l'absence des ailes à la même valeur. Aristote et saint Thomas ne la rejettent dans ce passage que comme raison de sous-distinguer les espèces d'animaux ayant des pattes. Il est certain que les animaux comme animaux peuvent aussi valablement se distinguer d'après les ailes que d'après les pattes mais saint Thomas rejetterait tout autant, croyons-nous, la présence ou l'absence des pattes que celle des ailes pour sous-distinguer l'espèce

des êtres déraisonnables en tant qu'opposés aux êtres raisonnables.

Redisons-le, toutes ces critiques de détail ne doivent pas empêcher tous ceux qui veulent approfondir l'étude des questions commentées par le P. Cathrein, d'avoir recours à son ouvrage comme à une source fort intéressante.

P. Harmignie.

Emile Mersch, S. J., prof. aux Facultés N.-D. de la Paix, *L'obligation morale principe de liberté*. Etude de philosophie morale. Louvain, Edit. du « Museum Lessianum ». Paris, Alcan, 1927. 165 pp., 10 fr.

Ce qu'est l'obligation par rapport à notre volonté et comment elle respecte et assure notre liberté, tels sont les problèmes que l'auteur a voulu élucider « non selon la manière de procéder traditionnelle » — c'est-à-dire par les causes — qui pourtant « est la meilleure », mais par l'analyse même du vouloir et par sa confrontation avec l'obligation. Le recours à cette voie nouvelle a pour but de nous faire admirer les points de vue « qu'on n'obtient qu'en quittant les grands routes » (p. 1).

Tout homme doit vouloir, et tout vouloir, puisqu'il est, doit pouvoir se justifier. Cette justification implique un jugement affirmant que l'objet voulu est bon pour l'agent, jugement que l'agent doit estimer acceptable par son prochain, autrement dit, aboutissant à cette conclusion : l'objet est bon aux yeux de tous, il est bon d'une façon absolue. Ainsi se trouve établi que tout vouloir, pour être, doit être en relation avec un bien absolu, une fin souveraine dont la perfection s'impose nécessairement : ce ne peut être que Dieu. Par conséquent, notre vouloir et tout notre être doit tendre à Dieu : la recherche de Dieu est *obligatoire*.

Le caractère obligatoire de cette recherche et des règles qui en découlent ne porte-t-il pas atteinte à notre liberté? Non. Emanant de l'autorité qui veille au bien commun, ces règles indiquent à l'individu le moyen de satisfaire à l'exigence du vouloir qui se veut justifiable aux yeux de la communauté ; émanant de Dieu, elles montrent la voie vers le bien absolu que, nécessairement, nous cherchons. Ainsi l'intelligence est satisfaite et la volonté, en adhérant au bien que prescrit l'obligation, se sent soutenue par la volonté concordante de tous ceux qui obéissent à la même loi et par celle du législateur : Dieu ou celui qui en tient la place. L'apparence de contrainte que présente l'obligation nous donne en réalité la maîtrise de nos passions, elle rend notre volonté vraiment libre de tendre au bien suprême nécessaire.

Parce qu'il est matière en même temps qu'esprit l'homme peut et doit par sa volonté dominer non seulement son corps mais encore le monde visible et l'utiliser pour son bien et la gloire de Dieu. Ainsi tout l'ordre physique est, grâce à l'homme qui respecte ses obligations, librement rapporté au Seigneur.

L'accomplissement du devoir demande sans doute le sacrifice de biens que l'homme voudrait posséder, mais ce n'est que pour acquérir un bien plus parfait, qui englobe tous les autres ; lorsque passant au delà même du devoir, l'homme s'engagera dans la voie des conseils, il y trouvera une intense et profonde satisfaction parce que le bien absolu duquel il se rapprochera davantage est l'objet propre et parfait de sa volonté.

Et dans cette ascension vers le bien suprême, la volonté sans cesse stimulée par l'obligation et par les conseils de perfection ne se croira jamais satisfaite : jamais le sujet ne se jugera parfait, toujours il montera vers des sommets plus élevés et vers des joies nouvelles.

Tout cela s'explique en dernière analyse par la tendance première, spontanée, naturelle, nécessaire de la volonté vers le bien en général qui n'est réalisé pleinement qu'en Dieu le Nécessaire.

Ainsi, conclut l'auteur, loin que l'obligation nous asservisse, « ce qui affranchit la liberté des sollicitations asservissantes du déterminisme, ce qui l'élève au-dessus des attractions naturelles, ce qui change en libre acceptation ses liens avec les lois de l'univers et sa fatalité de vouloir, bref ce qui la fait liberté, c'est la nécessité de sa tendance vers le Nécessaire, l'obligation en d'autres termes » (151).

Le résumé que nous venons de tracer ne fait peut-être pas apparaître l'ouvrage comme inspiré par une méthode aussi nouvelle que l'annonce l'auteur. Il est vrai que, depuis longtemps, dans la 1ª 2ᵉ, saint Thomas traçant les règles de la morale débute non par les causes mais, comme le fait le présent ouvrage, par l'étude du vouloir et des exigences. Ce qui est surtout nouveau c'est la langue, c'est la façon de présenter les idées, c'est la manière de construire le raisonnement sur chaque point particulier.

Mais ici, nous pensons, avec l'auteur, que parfois — non toujours — l'ancienne manière de procéder resterait la meilleure. Les néologismes, tels : absoluité, voulable et surtout voulabilité sont bien peu satisfaisants. Ce n'est pas un progrès de substituer « vouloir » à volonté. « Vouloir » peut être un verbe à l'infinitif ou un substantif qui désigne tantôt une faculté tantôt son acte. L'auteur écrit « Soit à montrer que : (1e) vouloir doit se vouloir ; que, autrement dit : (2) vouloir = se vouloir. Considérons que : le

pronom « se » signifie le vouloir lui-même et remplaçons-le par sa valeur. Nous obtenons : (3) le vouloir doit vouloir vouloir ; en d'autres termes : (4) vouloir = vouloir vouloir. Sous ces deux dernières expressions, la formule est évidente (?) » (p. 16). Nous ne sommes pas bien sûrs que la répétition de « vouloir » rende le passage très intelligible et par ailleurs nous craignons qu'on soit tenté de continuer (5) vouloir ne pas vouloir = vouloir donc (6) vouloir vouloir = vouloir ne pas vouloir ; et (7) vouloir = ne pas vouloir.

On perd en clarté à ne pas distinguer l'activité des facultés non seulement en employant des expressions peu rigoureuses comme l'*intelligence veut* être contrainte et n'agit de *plein cœur* que forcée par l'évidence » (p. 52) mais en attribuant à l'une les fonctions qui relèvent de l'autre : « le vouloir veut se justifier son acte » ; (p. 51) « la volonté devant les sollicitations sensibles... se meut... pour dégager en ces données une valeur d'ordre absolu » (p. 149).

L'auteur confond l'obligation avec la fin dernière obligatoire ou avec le vouloir nécessaire du bien en général, « en se proclamant fait pour le Nécessaire — par l'obligation — le vouloir réclame d'agir sous l'empire de la nécessité... bref ce qui fait la liberté c'est la nécessité de sa tendance vers le Nécessaire, l'obligation en d'autres termes » (p. 151).

De même obligation et conseil sont confondus.

« Nous laisserons l'obligation déployer à l'aise ses revendications. Si même elle dépasse les bornes et exige ce qui n'est que de perfection, on ne fera pas de difficulté » (p. 134), « l'obligation quand elle est accomplie non au minimum mais au maximum, c'est-à-dire avec une plénitude surérogatoire... » (p. 140). Il est vrai que les formules contradictoires en apparence n'effraient pas l'auteur : « même devant le bien infini, nous demeurons libres, car en réalité nous ne sommes jamais devant le bien infini » (p. 86).

Les raisonnements et aperçus nouveaux sont souvent intéressants, le lecteur du P. Mersch y puisera notamment un amour plus grand et plus raisonné de l'obéissance, une vue plus claire de la splendeur de l'ordre moral. Parfois l'auteur est moins heureux ; par exemple dans le passage où il distingue entre « moi » individuel et « moi » en général et surtout dans la façon dont il en tire des conclusions (pp. 24 et s.). Ainsi encore dans le passage concernant les relations de la volonté et du déterminisme : « De même qu'il faut distinguer dans l'âme deux aspects, l'esprit et le principe vital qui informe le corps, de même dans l'activité de l'âme, dans la volonté, il faut envisager deux aspects aussi : la tendance spirituelle proprement dite et consciente, et le rôle de forme, de principe d'unité relativement aux

énergies matérielles; ... et de même encore que l'âme n'exerce à perfection ses attributs spirituels que si elle informe un corps sain, ... la volonté n'agit de façon bien volontaire et libre, que si elle accepte pleinement et informe de toutes ses forces, si l'on peut ainsi dire, les activités corporelles qui ont leur place en son acte » (p. 127).

L'ouvrage se termine par un chapitre sur la métaphysique du vouloir. L'auteur veut convertir les esprits qui se défient de la métaphysique comme d'une escalade de nuages. Puisque le vouloir est une tendance au nécessaire, il se pose dans l'ordre des nécessités et doit faire l'objet d'une science du nécessaire, c'est-à-dire d'une métaphysique.

« L'acte du vouloir est en rupture interne d'équilibre. il se pose comme ne se suffisant pas. L'Absolu, le Nécessaire y intervient comme voulu, comme indispensable. On dirait qu'en voulant, le vouloir place son centre de gravité hors de lui et que, son être étant comme extraposé par rapport à lui-même, son acte est avant tout une distension qui le porte vers un autre. Il se formule en exigences ; son opération est une réclamation de valeur, et de valeur qui s'impose comme nécessaire ; il se veut nécessité, et nécessité à un effort vers le Nécessaire — c'est l'obligation —. Qu'on appelle comme on voudra cette perception que le vouloir donne de lui, cette conscience morale, elle n'est certes pas une contemplation stagnante de soi, pas une pure constatation passive ; elle inclut une dialectique vécue et quelque chose qui est manifestement de l'ordre des déductions et de l'a priori » (157-158).

Si la volonté humaine en tant qu'être doit être active, en tant qu'être fini et participé, elle doit, en agissant, achever ce que le créateur a commencé, c'est son obligation ; « le vouloir ne se pose comme libre, comme *causa sui actus*, qu'en se déclarant participé du seul Etre absolu qui est absolument par soi » (163). (La formule est-elle heureuse ? Ne tendrait-elle pas à faire croire que l'homme n'est libre en vérité que s'il se reconnaît dépendant : cette reconnaissance est nécessaire pour qu'il soit dans la vérité). « Le vouloir a sa nécessité en lui, il agit « par lui » (au sens très particulier où l'auteur emploie, faute de mieux cette expression) : c'est la liberté. Et cette nécessité n'est que par le nécessaire, elle est nécessité reçue : voilà l'obligation... En tant qu'analogue, de loin, à celui qui seul est par soi, c'est-à-dire en tant que libre et en tant que participé de celui par qui tout est, c'est-à-dire en tant qu'obligé, notre être rend de deux façons le même témoignage, savoir que le Nécessaire est nécessaire » (165).

Ne retrouve-t-on pas dans cette conclusion de l'ouvrage la confusion entre l'obligation et le bien de la créature que nous avons signalée — et dans laquelle l'auteur s'est laissé entraîner par amour pour l'élégante antithèse du titre « L'obligation libératrice » ?

Nos critiques, en prouvant combien il est malaisé de sortir des chemins battus, feront mieux apprécier tout le talent et la bonne audace qu'il a fallu à l'auteur pour nous donner son travail. Celui-ci plaira, pensons-nous, au lecteur moderne, l'éclairera et lui fera mieux accepter et aimer le devoir ; peut-être nos remarques permettront-elles à l'auteur d'éviter quelques défauts dans une prochaine édition de son intéressant ouvrage, ou dans d'autres essais.

P. Harmignie.

Ignatius St. Cesaitis, *Fortitudo praecipua characteris virtus*. Mariampoli Lituaniae, Typis Sesupe, 1925. 132 pp.

L'auteur de cette dissertation, écrite en vue de l'acquisition du grade de Docteur en Théologie à l'université de Fribourg, contredit l'opinion ordinaire que c'est la volonté qui tient la première place dans le caractère et démontre que c'est à la force, régulatrice de l'appétit irascible, qu'il faut accorder la principale importance. L'argumentation directe en faveur de cette thèse se limite à quelques pages. Tout le monde parle de la force d'âme de ceux dont on dit qu'ils sont des caractères, et, d'ailleurs, dans le caractère ce qui est le plus marquant c'est la fermeté, la constance des dispositions vertueuses, leur enracinement dans l'âme qui requiert plus la domination de l'appétit irascible que celle de la volonté. Celle-ci d'ailleurs se règle par la justice qui n'a pas à nous perfectionner par rapport à nous-même mais seulement dans nos relations avec le prochain. La démonstration est entourée de longues dissertations où sont exposées les thèses thomistes qui, de près ou de loin, peuvent servir à se faire une idée de ce que sont le caractère et la force.

L'auteur, qui connaît les écrits les plus récents sur le caractère, s'attache à montrer comment ils confirment les vues de saint Thomas ; peut-être a-t-il tort d'attacher de l'importance aux « humeurs » de Gallien et à des détails de ce genre. On est un peu surpris de lire la définition « In genere, fortitudo significat omne principium agendi, sicut dicitur de viribus naturae ». Nous ne pensons pas que *fortitudo* soit jamais employé dans la multiplicité des acceptions du mot force.

P. Harmignie.

J. W. T. Mason, *Creative Freedom.* — New-York and London. Harpers, 1926, 538 pages.

C'est une philosophie complète du monde et de la vie que nous présente M. Mason sous un titre qui à lui seul serait assez suggestif pour nous apprendre, — si l'auteur ne nous en avertissait expressément, — l'inspiration bergsonienne du livre.

M. Mason est, comme le Maître éminent dont il se réclame, un adversaire déclaré du matérialisme, du positivisme et de toutes les théories scientistes et mécanicistes. Il place à l'origine de tout, même de la Matière, l'Esprit pur, qui comme tel est également Liberté absolue, suprême Inconditionné, Toute-Puissance et spontanéité créatrice. L'origine des êtres de ce monde est due à une limitation spontanée de la Toute-Puissance absolue, qui ne s'engage dans la matière et dans l'ordre mécaniste qui la régit, que pour la dominer par la Liberté créatrice et procurer de la sorte à celle-ci le moyen de progresser, de se dépasser pour ainsi dire toujours elle-même dans son élan indéfini, selon la loi d'une évolution toute spontanée et spirituelle dans son fond.

C'est ainsi que le Pur Esprit constitue dans les êtres finis qui émanent de lui, des « centres » individuels d'activité créatrice destinés à évoluer et à se développer selon la puissance même de l'effort créateur qui s'y incorpore.

La réussite infaillible n'est du reste pas, selon M. Mason, toujours la loi de la Liberté créatrice, et l'évolution de celle-ci peut être marquée par des échecs, elle peut donc être régressive et pas nécessairement progressive.

Tels sont les principes généraux dont l'application à tous les grands problèmes du monde et de la vie donnera lieu à cette philosophie intégrale que M. Mason nous présente. Donnons-en un bref aperçu :

1° La matière, régie par le mécanisme (mechanical impetus, par opposition au creative impetus) est spirituelle dans son fond et a pour raison d'être de servir d'instrument à l'évolution de la Liberté créatrice.

2° La personnalité n'est que le Dynamisme créateur (creative impetus) se créant lui-même comme centre d'action de Liberté créatrice.

3° L'humanité est l'expression supérieure de l'action créatrice qui, en elle, se réalise sous une forme consciente.

4° L'hérédité, en fixant en quelque sorte les phases de l'évolution créatrice, permet aux générations futures de profiter des expériences des générations passées, elle s'incorpore dans la vie physio-

logique de l'homme, sans atteindre pourtant directement la Liberté créatrice qui, elle, est essentiellement spirituelle, et elle peut de la sorte contribuer, à condition d'être dominée par l'effort de la Liberté créatrice, à la constitution de personnalités nouvelles.

Dès lors la constitution à la fois corporelle et spirituelle de l'homme s'explique aisément par la conjonction du mécanisme de la matière et de la Liberté créatrice dans l'être humain.

5° Le mal consiste dans un obstacle opposé à la Liberté créatrice dans son effort de développement, obstacle qui peut provenir soit de sa propre inexpérience, soit de la résistance du milieu matériel.

6° La morale, avec ses lois impératives, a pour objet de régler les relations de l'homme avec lui-même et avec son prochain, en l'astreignant à développer en lui-même et à respecter dans les autres les prérogatives de la personnalité, selon les exigences de la Liberté créatrice, essentiellement active en elle-même. « Tout ce qui semble encourager une dérobade quelconque devant les difficultés opposées à l'activité créatrice, n'est pas moral, à moins qu'il n'ait pour but de recueillir les forces spirituelles en vue de mieux progresser » (p. 233).

7° La religion est une explication théologique des obstacles opposés par le milieu matériel à l'effort de la Liberté créatrice : elle est née du besoin de faire appel à un titre supérieur pour subvenir à la faiblesse de l'homme ressentie cruellement par lui à mesure que son activité créatrice se heurte aux obstacles de son milieu.

8° L'art est un symbole matériel de la Puissance créatrice dans ce qu'elle a d'immatériel et de spontané : cela explique son caractère désintéressé qui, comme tel, est en opposition constante à l'utilitarisme.

La définition de ces notions fondamentales dont nous ne pouvons donner ici qu'un résumé très imparfait donne lieu, dans l'ouvrage de M. Mason, à des développements longs et originaux sur l'histoire des religions, l'évolution de la morale, la comparaison de l'esprit oriental et de l'esprit occidental, l'Esthétique dans les plantes et les animaux, la transformation religieuse opérée dans le monde par le christianisme, l'état religieux de l'humanité primitive, etc. L'étude psychologique de la femme, à laquelle se rattache toute la philosophie de l'amour est particulièrement suggestive, en raison du point de vue esthétique auquel se place l'auteur pour traiter ces questions. Cela l'amène à présenter sous une face renouvelée le problème du féminisme à propos duquel sont exposées des vues assez pittoresques.

Il serait intéressant de confronter les thèses principales de cet

ouvrage avec celles de la Philosophie scolastique : on découvrirait certes des points de contact assez nombreux, d'autant plus que M. Mason, qui est spiritualiste, se défend en même temps d'être panthéiste et se déclare partisan de l'immortalité des âmes.

Les théories de M. Mason appellent pourtant maintes réserves : la Transcendance et l'Immutabilité de l'Acte pur, son indépendance souveraine et sa Toute-Puissance par rapport à l'être fini, la Liberté de l'Acte créateur, la Providence divine, la distinction même du Fini et de l'Infini, nous paraissent, quoi qu'en dise l'auteur, assez gravement compromises. Ajoutons qu'un pragmatisme moral et religieux d'un caractère très prononcé manifeste les tendances très libérales et modernistes de l'auteur. Signalons également que l'interprétation que donne M. Mason de la doctrine chrétienne et de l'influence de l'Eglise dans le monde est bien tendancieuse et ne correspond que pour une faible part à la réalité des faits.

Quant à l'attitude qu'il attribue à l'Eglise à l'égard de la femme, nous pouvons en reconnaître le point de vue original, mais force nous est bien en même temps d'en souligner le caractère très arbitraire.

La synthèse très large et assez logique construite par M. Mason n'a pu être obtenue que par un effort puissant, mais où la « Liberté créatrice » de l'auteur paraît avoir joué un rôle beaucoup plus important que l'objectivité et l'étude vraiment scientifique de la réalité.

J. Dermine.

André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie.* viii-1065 pp., 2 vol. Paris, Alcan, 1926.

Ce vocabulaire parut d'abord par fascicules dans le Bulletin de la Société française de philosophie de juillet 1902 à juillet 1923. Nous en avons maintenant une nouvelle édition revue, corrigée, complétée et augmentée d'un supplément.

« Etablir en première rédaction le texte de l'ouvrage, par sections d'une cinquantaine de pages en moyenne ; l'imprimer sous la forme d'un « cahier d'épreuves » à grandes marges, de manière à permettre de l'annoter facilement ; le communiquer en cet état aux membres de la société et à un certain nombre de correspondants français et étrangers qui s'intéressaient à cette entreprise ; recueillir et comparer leurs critiques, leurs additions, leurs observations ; conserver dans le texte définitif tout ce qui avait été admis sans conteste, ou du moins par la presque unanimité des lecteurs ; sou-

mettre à la société de philosophie, dans une ou deux séances annuelles, les points les plus litigieux, y provoquer une nouvelle discussion et, dans la mesure du possible, l'expression d'un jugement commun ; — enfin collationner le tout, en tirer une rédaction définitive du texte ; reproduire, sous forme de notes courantes au bas des pages, les opinions personnelles et divergentes, les réflexions échangées en séance, les remarques complémentaires qui ne trouvaient pas leur place naturelle dans le corps même des articles ; — tel a été, dans ses grandes lignes, l'ordre suivi pour constituer cet ouvrage » (pp. I et II).

Le texte a été élaboré et rédigé pour la plus grande partie par M. Lalande. Ont collaboré à l'œuvre, entre autres, MM. Blondel, Lachelier, Claparède, Piéron, Egger, Boisse, Leroux, Prat, Berthelot, Gilson, Goblet, Bréhier, Laberthonnière.

Le vocabulaire s'étend à tous les mots de la logique, de la morale, de l'esthétique, de la philosophie générale ou métaphysique et également aux principaux termes de la psychologie et de la sociologie.

Regrettons qu'on ait accordé une place trop restreinte à la philosophie scolastique.

A. F.

Daniel Essertier, *Psychologie et sociologie*. Essai de bibliographie critique. Paris, Alcan, 1927, 234 pp.

Il y a, ou plutôt il y eut un conflit entre la Sociologie et la Psychologie. Ce conflit est, en effet, en voie d'apaisement : ces deux sciences tendent de plus en plus à s'accorder, à se rapprocher et même à se compénétrer. Le conflit s'expliquait en partie au moins par le fait que la psychologie ne s'occupait que de l'individu isolé et qu'elle prétendait l'étudier par une méthode analytique et quantitative ; l'apaisement vient avant tout de ce que la psychologie s'approfondissant et s'élargissant considère l'individu comme un tout qu'il ne faut pas isoler mais considérer dans un ensemble plus vaste, la société.

L'auteur a rassemblé les principaux matériaux nécessaires à l'étude de cette histoire. Sa bibliographie renferme plus de 500 n^os^, livres et articles de revues, accompagnés pour la plupart de courtes notes critiques.

A. F.

P. de Guibert, professeur à l'Université Grégorienne de Rome. *Les doublets de saint Thomas d'Aquin. Leur étude méthodique. Quelques réflexions ; quelques exemples.* Paris, Beauchesne, 1926, in-12 de 168 pages. 10 frs.

Vers la fin du XIIIe siècle, un adversaire de saint Thomas confronta, pour les opposer, des passages de la *Somme théologique* et du *Commentaire sur les Sentences*. En réponse à ses attaques, les concordances montrèrent l'unité de la pensée du Maître ; dans le même but les tables suivirent.

Parmi les divers « loca parallela » qui se transmettent d'éditions en éditions, un triage s'impose ; jusqu'à l'édition léonine d'ailleurs de nombreuses erreurs s'y étaient glissées. Dans ces indications qui ne sont pas complètes, on ne distingue pas des autres passages parallèles les véritables « doublets ».

Ceux-ci examinent la même question au même point de vue et à la même place. Dans la *Somme théologique*, les *Sentences* et les *Questions disputées* c'est en vue de préparer un exposé théologique ; dans le *Contra Gentiles*, au contraire, c'est pour préparer un examen philosophico-théologique adapté à la conversion des Maures. Dans les autres passages qui ne sont pas des « doublets », la question est présentée d'un point de vue disparate, bien que connexe ; ou encore d'un point de vue qui, tout en étant moins différent, demeure cependant assez distinct pour que des modifications particulières justifient un classement séparé.

Pour les articles de la Ia pars (q. 2 à 26) constituant le *De Deo Uno*, le P. de Guibert dresse un tableau sommaire des vrais « doublets » ; un tableau analogue est dressé pour le traité de la Sainte Trinité. Tous les éléments à peu près se retrouvent dans les traités antérieurs et, à quelques exceptions près (2 ou 3), tous ces articles de la *Somme* ont leur doublet dans les *Sentences*.

On peut facilement se rendre compte qu'en écrivant sa *Somme théologique* saint Thomas avait sous les yeux ses précédents ouvrages. Presque jamais pourtant, il ne reproduit tel quel un passage d'un ouvrage à l'autre ; il change, il supprime, il ajoute. Ce n'est pas une simple édition revue et corrigée comme celle qu'il fit après 1271 du *Compendium theologiae*, écrit entre 1261 et 1266. Le P. de Guibert a donc tort de vouloir découvrir une faute d'impression dans la *Bibliographie thomiste* du P. Mandonnet assignant à la page XV, la date de 1271 et à la page XXI la date de 1261 au *Com-*

pendium theologiae; il s'agit dans le premier cas de l'édition définitive.

Si, en se servant des *Sentences* pour composer sa *Somme théologique,* saint Thomas y fit des retouches, seule pourrait nous le dire une édition critique que nous ne possédons pas encore.

Comparant d'une part le *Commentaire sur les Sentences* de saint Thomas avec les commentaires sur le même livre de saint Bonaventure et d'Albert le Grand ses contemporains, d'autre part comparant les textes de la *Somme théologique* et des *Sentences* on voit qu'il est impossible d'expliquer les ressemblances entre ces œuvres thomistes (matériaux utilisés, groupements, etc.) par le seul fait que c'étaient là des questions (textes et objections) à traiter à ces endroits.

La *Somme* suit de plus loin le *Contra gentiles,* privé presque d'objections ; elle suit de plus loin encore les *Questions disputées,* sorte de cours supérieur ajouté par le Maître au cours complet et régulier fourni par les bacheliers commentateurs des *Sentences.* C'est donc surtout dans la comparaison entre la *Somme* et les *Sentences* que l'on pourra rechercher la trace des changements qu'a pu subir la pensée de saint Thomas. Ce sont deux grands ouvrages de but et de méthode identique composés à plus de dix ans d'intervalle. D'ailleurs, au début de la *Somme,* saint Thomas s'est chargé de tracer lui-même le programme des changements d'ordre pédagogique introduits dans son ouvrage : « Haec et alia evitare studentes... tentabimus... ».

Mais il n'y a pas que des changements d'ordre pédagogique ; il y a des modifications de vocabulaire théologique et philosophique. Ainsi « revelare » apparaît beaucoup plus dans la *Somme.* Le rapprochement fréquent dans les *Sentences* entre la foi et l'*habitus principiorum* est remplacé par le rapprochement avec la connaissance *per modum inclinationis,* la connaissance à coloration sentimentale.

Le P. de Guibert étudie plus en détail quelques exemples de variation de formules ou même de pensées révélées par la comparaison des « doublets » de saint Thomas ; deux sont pris dans le traité de la foi ; le troisième a pour objet les dons du Saint-Esprit ; le quatrième traite des conseils en matière de charité. « Sans doute » ce travail, remarque-t-il (à la page 17), est difficile, infiniment » délicat. Il ne peut donner de résultats sérieux que fait sur une » base très large ; mais je crois bien que l'on pourrait souvent » arriver par là à opérer un triage parmi ces textes que les auteurs » font concorder en divers sens, à préciser quels sont ceux que

» nous devons sacrifier parce que saint Thomas le premier les a » sacrifiés dans ses ouvrages postérieurs, quels sont ceux surtout » qui doivent prendre le pas sur les autres, être mis au premier » plan, devenir le centre de la doctrine et servir de mesure pour » l'interprétation des passages secondaires ».

Le P. de Guibert cite avec éloge les patients, judicieux et si utiles travaux de Dom Lottin, O. S. B., au sujet de la signification historique précise des notions fondamentales de la morale. Saint Thomas éprouve une sorte de répugnance à changer les formules traditionnelles ; de là des hésitations dans les formes successives données à sa pensée ; de là, le refus d'employer une expression plus claire ; d'adopter un ordre plus logique ou encore de s'adapter davantage dans l'énoncé d'un progrès réel.

Il arrive, sans doute, qu'une pensée d'abord touffue dans les *Sentences* se précise, et, pleinement formée, s'exprime clairement dans la *Somme;* plus souvent c'est une théorie très nette au début qui se fait plus indécise, l'expression devient plus embarrassée, moins ferme, infiniment plus nuancée. On sent la distance entre la vérité entrevue et les pauvres moyens de l'exprimer, de la transmettre. Aussi bien saint Thomas ne finit-il pas par ne plus vouloir écrire et par déclarer à son fidèle Réginald : « Omnia quae scripsi videntur mihi paleae respectu eorum quae vidi et revelata sunt mihi ».

Les méthodes de critique historique n'ont à peu près pas été appliquées aux écrits de saint Thomas, remarque le P. de Guibert dans sa conclusion. Etudes de vocabulaire, de sources, travaux d'exégèse méthodique, accumulation, multiplication, recoupement de textes, recherches de détails, tout cela ne sera complètement possible que lorsqu'on disposera d'une édition critique de toutes les œuvres de saint Thomas.

Comme ralliant tous les suffrages, nous n'avons encore que la fin de la *Somme* et la première partie du *Contra Gentiles*. C'est peu, beaucoup trop peu.

Dans l'édition romaine de la *Somme* les références ont été soigneusement vérifiées, elles n'ont été ni complétées ni classées. Ce ne sont pas seulement des rapprochements fortuits de textes, mais de vrais doublets qui sont omis dans les listes données en tête des articles, lesquels sont presque uniquement les listes traditionnelles de toutes les éditions. Il y a donc là un premier instrument de travail à réaliser qui, s'il est fait avec l'attention, le soin et la précision voulue, rendra déjà de grands services.

Il faut arriver à une édition synoptique de la *Somme* avec dou-

blets et large commentaire historique et critique ; en l'attendant, il serait possible de vérifier les citations, d'en rétablir le texte exact, de signaler les attributions apocryphes, de faire connaître les auteurs des opinions citées avec références à l'appui. Dès maintenant aussi on pourrait faire des études de détail sur tel mot, telle expression en vue de préparer un dictionnaire de saint Thomas.

N. Balthasar.

Rolland-Gosselin, O. P., *Le « De ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin.* Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, notes et études historiques. Kain, 1926. Vol. VIII de la Bibliothèque thomiste. Gr. in-8° de xxx-220 pp.

Collationné avec celui qui fut établi par L. Baur d'après huit manuscrits de Rome, de Bâle et de Bologne, ce texte critique sera définitif. Le « De ente et essentia », œuvre importante de saint Thomas, fut écrit entre 1254 et 1256 « à l'intention de ses Frères et compagnons ».

Des notes nombreuses accompagnent le texte. Avec grand soin le P. R.-G. s'est attaché à identifier les citations explicites ou non. Le lecteur sera heureux d'en voir reproduites un grand nombre que l'on n'a pas facilement sous la main. L'auteur détermine en outre les influences subies et il explique la pensée thomiste par les passages parallèles contemporains.

Après le texte et les notes qui l'accompagnent, viennent deux études consacrées respectivement au principe de l'individualité et à la distinction entre l'essence et l'existence. Ces longs développements se justifient tant à raison de la place centrale de ces questions en métaphysique, que de leur importance dans le « De ente et essentia » lui-même. La table des citations montre la valeur du travail entrepris et mené à bien par le P. R.-G. Ce qui fut tenté « pour éclairer en quelque mesure la formation de la pensée philosophique de saint Thomas par l'analyse historique d'un de ses premiers opuscules » devra être étendu à d'autres œuvres du maître. L'essai fut une vraie réussite ; puisse-t-il désormais servir de modèle.

N. B.

Etienne Souriau, *L'abstraction sentimentale.* — Paris, Hachette, 1925. In-8°, V + 144 pp.

Cette nouvelle étude de Psychologie affective présente un caractère assez original : l'auteur s'est emparé de ses notes intimes et

impressions d'artiste, en a extrait des passages qui lui paraissaient caractéristiques pour chacun des chapitres qu'il se proposait d'écrire, et il nous a présenté la « discussion philosophique » de ces introspections analysées pour éclairer et soutenir le raisonnement. L'auteur s'est demandé si la vie affective ne possède pas un rang et une valeur autres que ceux qu'on lui reconnaît. On veut trop diminuer ce rang : c'est admettre l'excellence des seules notions conceptuelles — et l'on arrive au « froid mortel » de l'« intellectualité » — ou bien on veut trop promouvoir cette valeur : c'est, en opposant le cœur à la raison, aboutir au romantisme philosophique. Le problème se pose alors de savoir si la distinction entre intelligence et sentiment, sans être illusoire, n'est pas poussée jusqu'à une opposition illégitime.

Mais d'abord qu'est-ce qu'un fait affectif ? L'auteur, appelant « essence d'un fait affectif » la nuance originale qu'il présente à l'esprit, appelle affective « toute pensée qui est évidemment modifiée dans son essence même par l'intégration d'un nouvel élément ». Par là il croit assurer aux impressions affectives une subjectivité qui les distingue des faits intellectuels : ceux-ci se ramenant fondamentalement à la perception, qui nous met en présence non plus du moi, mais des choses, matérielles ou spirituelles. Une discontinuité dans les impressions affectives, en s'alignant linéairement dans la conscience, constitue cependant en nous des sentiments durables, continus dans leur physionomie propre. Il s'organise ainsi en nous des similitudes affectives, de tout point analogues à l'organisation des similitudes perceptives : c'est-à-dire que la vie continue d'un sentiment ne se développe pas sans une idée de ce sentiment. Dans ses observations, l'auteur croit en effet être arrivé à discerner et atteindre le sentiment pur, la sensation purement affective : « Nous croyons qu'on peut, sans imprudence, reconnaître les caractères du concept à la sensation réduite, par dépouillement de tout élément de représentation perceptive, à la pure forme de son affectivité ». Ce sentiment pur, indépendant de tout objet, joue alors le rôle de « forme », applicable en des circonstances variées, perpétuée par la mémoire affective — véritable idée abstraite.

Il est à remarquer que l'idéation du sentiment laisse subsister le sentiment dans sa nature propre, car « il n'y a pas de différence en matière affective entre le présentatif et le représentatif ». — De la sorte, on n'arrive pas à la forme pure et froide de l'intellectualisme, et l'on a autre chose que de l'affectif amorphe et rationnellement inutilisable. Car on voit se dessiner les grands courants affectifs de l'être, des sortes de « pensers affectifs », qui constituent la

physionomie propre d'une âme, ou mieux l'on distingue « les visages de l'âme divers et pourtant définitifs qui, d'une part, sont assez nettement conceptuels pour s'organiser d'eux-mêmes soit dans le bien soit dans le mal — et qui, d'autre part, mordent fort avant dans la substance même de notre être ».

ET. PIALAT.

CHRONIQUE

Le cinquième centenaire de l'université de Louvain. — Les 28 et 29 juin, l'université de Louvain a fêté le cinquième centenaire de sa fondation. Ces fêtes furent honorées de la présence de LL. MM. le Roi et la Reine de Belgique, du prince Léopold, de Son Em. le cardinal Van Roey, légat du pape, de leurs Em. les cardinaux Bourne et O'Donnel, des représentants de 135 universités ou établissements d'enseignement supérieur et de 58 institutions scientifiques venus de 24 pays différents, et de nombreux dignitaires ecclésiastiques et civils.

A plusieurs reprises, comme on l'a fait remarquer [1]), « les philosophes belges occupent une place d'honneur dans le mouvement général des idées et contribuent pour une large part à leur évolution ». A partir de 1426, l'université de Louvain étant devenue le centre de la vie intellectuelle du pays, la plupart de ces philosophes belges furent des maîtres ou des élèves de l'*Alma Mater*. Dans les Halles aux drapiers, on discuta les doctrines qui agitaient les esprits, l'Humanisme, le Cartésianisme ; dans les collèges de Louvain furent composés maints écrits qui influèrent sur la marche de la pensée humaine.

Après sa réouverture en 1835, l'université de Louvain continua ces traditions. Elle joua un rôle important dans le mouvement ontologiste et traditionnaliste. Plus tard, elle contribua grandement à la restauration scolastique.

Louvain, disait M. Joseph Bédier dans son discours à la séance académique, fut un de ces lieux rares sur la terre où « des hommes se sont succédé pendant cinq siècles qui, pour la plupart, avaient

1) MAURICE DE WULF, *Histoire de la philosophie en Belgique*. Bruxelles, 1910.

fait un vœu, le vœu d'aller au vrai avec toute leur âme et qui ont tenu parole ».

Le cardinal Mercier restait fidèle aux principes de ses prédécesseurs en affirmant que la fonction de l'enseignement supérieur est de « former des hommes en plus grand nombre, qui se vouent à la science pour elle-même, sans but professionnel, sans but apologétique direct, qui travaillent de première main à façonner les matériaux de l'édifice scientifique et contribuent ainsi à son élévation progressive ». Et il avait conscience de servir, en même temps, la Foi et la science. « Il faut marcher résolument en avant, avec la confiance inébranlable que la vérité se mettra toujours tôt ou tard d'accord avec la vérité ».

A l'occasion de son cinquième centenaire, l'université de Louvain a nommé docteurs *honoris causa* en philosophie et lettres : Mgr Kelley, évêque d'Oklahoma, protecteur du collège américain ; leurs Exc. MM. Brand Witlock et Van Vollenhoven, ministres des Etats-Unis et des Pays-Bas en Belgique pendant la guerre, amis et bienfaiteurs de l'université ; — MM. Bédier, de l'Académie française ; Rébelliau, de l'Institut, président du comité français de l'œuvre de Louvain ; Pottier, de l'Institut, professeur à l'Ecole du Louvre ; Male, de l'Institut, directeur de l'Ecole française de Rome ; Chatelain, de l'Institut, conservateur émérite de la bibliothèque de l'université de Paris ; Thamin, de l'Institut, professeur à l'université de Paris ; Jordan, professeur à l'université de Paris ; Fliche, professeur à l'université de Montpellier ; Diès, professeur à l'université catholique d'Angers ; Haskins, professeur à l'université de Harvard, Cambridge (Mass.) ; Ferguson, professeur à la même université ; Allen, fellow de Merton College, Oxford ; Sir Reginald Poole, professeur à l'université d'Oxford ; Brooks, M. A., professeur à l'université de Cambridge ; Mc Kerrow, professeur à l'université de Londres ; de Sanctis, professeur à l'université de Turin ; Ménendez Pidal, professeur à l'université de Madrid ; Andreades, professeur à l'université d'Athènes ; le R. P. van Ginneken, du Canisius College, Nimègue ; Kern, vice-directeur des archives de la Confédération suisse, à Berne ; I. Guidi, de Rome ; Jörgensen.

A. F.

Décès. — Le 14 juin 1927 est décédé à Philadelphie le Rév. Francis Siegfried, à l'âge de 75 ans. Il était professeur de philosophie au Grand Séminaire Saint Charles Borromée d'Overbrook et membre de l'American Catholic Philosophical Association.

— Le R. P. Léonce de Grandmaison, S. J., né au Mans le

31 décembre 1868 est mort récemment à Paris. Il était directeur des *Etudes* et avait fondé en 1910 les *Recherches de Science religieuse.*

— On annonce la mort, en février dernier, à l'âge de 79 ans, de M. Leonardo Bianchi, ancien professeur de psychiatrie à l'université de Naples.

— M. Léon Denis, auteur d'ouvrages sur le Spiritisme et les sciences occultes, est décédé le 17 avril âgé de 81 ans.

— Le 4 mars est mort à Chicago, âgé de 73 ans, M. Nathaniel Butler, de l'université de Chicago, auteur de diverses études philosophiques.

— Le professeur Rudolf Lehmann, qui enseigna la pédagogie à l'université de Breslau, est mort en cette ville le 7 mars, dans sa 72e année.

Périodiques nouveaux. — *National Laboratory of Psychical Research.* Proceedings, paraissant sans date régulière à Londres.

— *Sexualpsychologische Seminararbeiten* paraissant, sans date régulière, à Bonn a. Rh. (Allemagne).

— *Psychological abstracts,* paraissant mensuellement à Lancaster, Pa. — Publication de l'American Psychological Association.

— *Rivista internazionale di philosophia del diritto,* paraissant trimestriellement à Rome

— *Philosopher* (organe de la Philosophical Society of England), paraissant trimestriellement à Londres.

Prix et Concours. — La « Nietzsche-Gesellschaft » vient de fonder trois prix d'un total de 6.000 mark (52.000 frs), (deux de 2.500 mark et un troisième de 1.000 mark) pour les meilleurs ouvrages sur les deux sujets suivants :

1) L'influence de l'esprit français sur Nietzsche ;

2) L'influence de Nietszche sur l'esprit français.

Les ouvrages sur le premier sujet doivent être rédigés en allemand et les autres en français ; ils doivent être déposés avant le 1er avril 1928.

Les concurrents peuvent être de n'importe quelle nationalité.

Pour tous renseignements complémentaires s'adresser au siège de la « Nietzsche-Gesellschaft », 4 Schackstrasse, Munich.

— L'Académie Française a attribué, sur le prix Marcellin, 1300 fr. à M. R. Allier pour son ouvrage : *La psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés.*

— L'Académie royale de Belgique (classe des Lettres et des Siences morales et politiques) à accordé 1000 fr. (Prix Joseph

De Keyn, 1927) à M. P. Vermeylen pour son livre : *La Psychologie de l'Enfant et de l'Adolescent.*

— L'Académie des Sciences Morales et Politiques de France a décerné le Prix Joseph Saillet à M. André Fauconnet, professeur à l'Université de Poitiers, pour son livre sur le philosophe et moraliste allemand Oswald Spengler ; le prix Dagnan-Bouveret au Dr Henri Wallon, suppléant du cours de psychologie à la Sorbonne pour sa thèse : *Les stades et les troubles du développement psychomoteur et mental chez l'enfant.*

Enseignement philosophique. — Sociétés savantes. — Des leçons seront organisées à Worms du 7 au 10 décembre prochain, sous les auspices du *Katholische Akademikerverband* de Cologne sur le sujet général : La Religion et le Droit. Signalons parmi les conférenciers : le prof. Baur (Breslau) : *La Religion et le Droit ;* M. Zimmerman : *L'Etat et la propriété ;* le prof. Koeniger (Bonn) et M. Pomp : *Le Droit matrimonial de l'Eglise et de l'Etat ;* M. Riss : *La déontologie du juriste catholique ;* le prof. Tischleder (Munster) : *L'Eglise et l'Etat moderne.*

— M. Et. Gilson, professeur à la Sorbonne, a fait, en janvier dernier, une série de conférences à l'Université d'Illinois sur saint Bonaventure, saint Thomas d'Aquin et Duns Scot.

— La XXXIe session du Congrès des Médecins aliénistes et neurologistes de France et des pays de langue française s'est tenue à Blois du 25 au 30 juillet 1927. Parmi les questions figurant à l'ordre du jour, notons : *l'automatisme mental* (Rapporteur : le Dr Lévy-Valensi, de Paris, et le Dr Nayrac, de Lille).

Collections. — Les éditions « De Standaard-Boekhandel » (Bruxelles, Anvers, Louvain) viennent de s'enrichir d'une *Philosophische Bibliotheek,* placée sous la direction de MM. De Bruyne et Fransen (Gand), Roels (Utrecht), Schrijnen (Nimègue), Van Goethem (Louvain) et de Hovre (Anvers). Cette collection, à tendance néo-thomiste comprendra des ouvrages généraux, des monographies, des travaux sur l'histoire de la philosophie et sur les branches annexes : philosophie de la religion, du droit etc. Le premier volume de cette collection est paru :

Inleiding tot de wijsbegeerte, par E. De Bruyne, professeur à l'Université de Gand.

Sont annoncés :

Psychologie, par le prof. Fransen ;

Denkleer, par le R. P. Van Wynckel, O. P. ;

Metaphysica, par le R. P. Thielemans, S. J. ;

Kant, par le prof. De Vleeschouwer ;

Psychologie des mystiques, par le Prof. Roels.

— On annonce pour paraître prochainement dans la *Bibliothèque des archives de Philosophie* (Paris, Beauchesne) :

Yvres de la Brière, prof. à l'Inst. cath. de Paris. — *Les Principes chrétiens du droit des gens.*

(†) Léonce de Grandmaison. — *Esquisse d'une histoire de la philosophie religieuse indépendante depuis Kant jusqu'à nos jours.*

(†) Robert Marchal. — *Etudes sur la causalité.*

F. Mentré. — *Pour qu'on lise Cournot.*

(†) Théodore de Régnon. — *Essai sur le réalisme.*

Paul Tannery. — *Correspondance de Mersenne et Mémoires scientifiques de Paul Tannery.*

— Le 1er cahier du volume V des *Archives de Philosophie* est consacré à une étude du R. P. Pedro Descoqs, S. J., intitulée *Thomisme et Scolastique* à propos du volume *La Scolastique et le Thomisme* par M. Rougier (Voir *Revue Néo-Scolastique,* mai 1927, p. 262).

Le P. Descoqs examine tout particulièrement quatre questions :

1. La méthode et les principes en métaphysique de M. Rougier.

2. Les rapports de l'Aristotélisme et de la synthèse scolastique.

3. La distinction thomiste d'essence et d'existence et l'explication des dogmes, en particulier du mystère de l'Incarnation.

4. Les inconséquences et les erreurs prétendues de Suarez en métaphysique, spécialement à propos de la Trinité, et de la relation.

M. Rougier avait conclu à la faillite du réalisme et à la ruine d'une scolastique soi-disant contradictoire et défaillante. Le P. Descoqs démontre brillamment l'échec complet de la tentave de M. Rougier, et tire de celle-ci une leçon pratique à l'usage de ceux qui compromettent la foi en solidarisant des vérités révélées avec des spéculations philosophiques douteuses et de libre controverse.

En appendice l'auteur revient sur deux questions importantes : *La démonstration analytique de Dieu à partir du jugement* et *La relation dans l'être créé.*

— Nous avons signalé dans le dernier numéro de la Revue (mai 1927, p. 259) la récente étude de Henri Colin : *De la matière à la vie.* Cet ouvrage est le premier d'une Collection *Science et Philosophie,* publiée sous la direction de Henri Colin, professeur à l'Institut catholique de Paris.

Programme général :

Le but est de vulgariser les données de la science et de mettre en évidence les conclusions d'ordre général qui en découlent.

Il ne s'agit donc pas de publications techniques réservées aux seuls professionnels, mais d'ouvrages accessibles à tout esprit cultivé.

Les sujets traités seront les problèmes scientifiques de l'heure présente — la matière et l'énergie, les nouvelles théories physiques, les hypothèses cosmogoniques, l'histoire du globe terrestre, la vie, l'origine des êtres vivants, la genèse des espèces, la fécondation et la parthénogénèse, l'hérédité, les manifestations supérieures de la vie : instinct, intelligence, etc.

On visera surtout à la faire *objective*, c'est-à-dire répandre la lumière. La collection n'est donc pas une œuvre de polémique. Les diverses opinions et leurs conséquences seront exposées et critiquées, mais toujours dans le plus grand esprit d'impartalité, en se préoccupant d'instruire plutôt que de combattre.

— Le tome I des *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (direction : E. Gilson et F. Théry) vient de paraître (1 vol. in-8° de 318 pp., Paris, Vrin). A la table des matières :

Gilson. — Pourquoi saint Thomas a-t-il critiqué saint Augustin (pp. 1-128) ; G. Théry. — Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart, contenues dans le manuscrit 33B de la bibliothèque de Soest (pp. 129-268) ; E. Longpré, O. F. M. — Thomas d'York et Mathieu d'Aquasparta (pp. 269-308) ; enfin, une note du P. Roland-Gosselin sur l'époque de la rédaction de la réfutation d'Averroès par Albert le Grand (Summa theologica) qu'il croit postérieure au *De unitate Intellectus*.

— Dans la Collection Dominicaine « *La Vie spirituelle* », le R. P. Noble, O. P., fait paraître *L'amitié avec Dieu*, essai sur la vie spirituelle d'après saint Thomas d'Aquin, 1 vol. in-12 de 320 pp., 12 fr. 50.

— Vient de paraître dans la Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie (Paris, J. Vrin) : *Mélanges de philosophie juive et arabe* par S. Munk, membre de l'Institut, nouvelle édition, 1 vol. de 622 pp., 60 fr. Ils comprennent : Extraits méthodiques de la *Source de vie* de Salomon Ibn-Gebirol (dit *Avicebron*), traduits en français sur la version hébraïque de Shem-Tob Ibn-Falaquéra, et accompagnés de notes critiques et explicatives. — Mémoire sur la vie, les écrits et la philosophie d'Ibn-Gebirol. — Notices sur les principaux philosophes arabes et leurs doctrines — Esquisse historique de la philosophie chez les Juifs.

— Dans la Collection : *Les Grands philosophes français et étrangers*

(Paris, Vald. Rasmussen), M. René Gillouin vient de faire paraître un ouvrage sur Kant (1 vol. in-16 de 220 pp.).

L'introduction comporte une courte biographie, une notice bibliographique et une étude d'ensemble du système philosophique de Kant (pp. 1-37). Suivent des extraits des œuvres de Kant se rapportant à la Théorie de la connaissance (pp. 39-99), à la philosophie morale et religieuse (pp. 100-193), à l'esthétique et à la téléologie (pp. 194-218). Neuf gravures et portraits illustrent l'ouvrage.

Editions. — Traductions. — Le tome X des Œuvres complètes de Platon (Collection Budé) comprend l'édition et la traduction, accompagnées de notes et de notices, du *Timée* et du *Critias*, par M. Rivaud, professeur à l'Université de Poitiers.

— On annonce que les PP. Franciscains préparent une édition critique de toutes les œuvres de Jean Duns Scot.

— Mlle Jeanne Daguillon a présenté à l'Ecole des Chartes une thèse sur Ulrich de Strasbourg (Frère Prêcheur, mort en 1277). Cette thèse comporte une introduction et l'édition critique des deux premiers livres de la *Summa de Bono*, pour laquelle 8 manuscrits ont été utilisés.

— Une nouvelle édition des Opuscules de saint Thomas d'Aquin est sur le point de paraître : *Opuscula omnia, genuina quidem necnom spuria melioris notae, debito ordine collecta, cura et studio* R. P. Petri Mandonnet, O. P. (Paris, Lethielleux).

Rappelons, à ce propos, que l'an dernier la même maison d'édition avait publié de saint Thomas les *Quaestiones quodlibetales*, cum introductione R. P. Mandonnet (in-8°, VIII-464 pp., 18 fr.).

— On annonce le 1er volume d'une traduction flamande de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin à l'initiative de la « Geloofsverdediging », Ploegstraat, 23, Antwerpen.

— Les sixième et septième volumes de la *Somme Théologique* de saint Thomas d'Aquin publiée aux éditions de la « Revue des Jeunes » (Paris, 30, rue Saint-Sulpice) viennent de paraître :

Le Verbe Incarné (tome I), traduction, notes et appendices par le R. P. Héris, O. P.

Vie de Jésus (tome I), traduction, notes et appendices par le R. P. Synave, O. P.

Prix : broché, 11 fr. — Relié toile, 15 fr.

Répertoires. — Instruments de Travail. — Le premier volume de l'*Universal Knowledge* vient de paraître à New-York (The universal Knowledge Fundation, Union Square 19). Ce diction-

naire, qui comprendra 12 volumes, embrasse toutes les sciences et est d'inspiration catholique.

— Il faut souhaiter la publication dans les différents pays d'un répertoire semblable à celui que fait paraître l'éditeur F. Meiner (Leipzig) pour l'Allemagne. *Die Wissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen* est une collection renseignant sur les maîtres allemands dans les divers domaines de la science, de la philosophie et de la religion.

Travaux récents. — Emile Boutroux, *Des Vérités éternelles chez Descartes*. 1 vol. in-16 de 146 pp. 12 fr. Paris, Alcan, 1927.

M. Canguilhem, élève de l'Ecole normale supérieure, nous donne, sous ce titre, la traduction de la thèse latine que Boutroux soutint, en même temps que la thèse française : *De la Contingence des lois de la nature,* pour l'agrégation de Philosophie. Ces travaux, qui datent de 1874, ont contribué puissamment à la ruine du positivisme étroit qui sévissait alors en France.

L'ouvrage, qui est mis aujourd'hui à la portée d'un plus large public, est important non seulement par ce qu'il fait connaître de la doctrine cartésienne, mais encore parce qu'il a été le point de départ d'une nouvelle orientation de la pensée française. C'est ce que souligne en préface, M. Léon Brunschvicg, en reproduisant la remarquable étude qu'il a publiée naguère sur la philosophie d'Emile Boutroux.

— Sur maître Eckehart, nous devons ajouter aux travaux signalés précédemment (voir *Rev. néo-scol.*, mai 1927, p. 261 et ci-dessus) :

Dans la collection *Deutscher Geist : Meister Eckehart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit* par O. Karrer (Munich, 1926) et *Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift* par O. Karrer et Mlle H. Piesch (Erfurt, 1927, 172 pp.).

— Dans *Divus Thomas* (1927, pp. 74-96), Mgr Grabmann examine diverses études concernant Eckehart, entre autres celles de Karrer à laquelle il adresse de sérieuses critiques. On attend avec impatience les renseignements qu'annonce Mgr Grabmann sur le cod. 1071 de la bibliothèque d'Avignon dans lequel il a découvert des questions d'Eckehart.

— M. Ch. H. Haskins rassemble dans un nouveau volume *The Renaissance of the twelfth century* (Cambridge, Harvard university press, 1927) une série de monographies qui viennent compléter le tableau de civilisation esquissé dans ses *Studies in the History of*

mediaeval Science. Il en sera traité plus en détail dans un prochain bulletin d'histoire de la philosophie médiévale.

On y trouvera des indications sur le récent ouvrage de C. R. Harris sur *Duns Scotus* publiés en deux volumes par Oxford Press. L'intérêt porté à Duns Scot ne fait que grandir, et on annonce que M. Balic réserve des surprises dans un ouvrage qui doit incessamment paraître à Louvain sur le même sujet.

— L'étude de J. Koch sur *Durand de S. Pourçain* (qui forme le tome 26 des *Beiträge z. Gesch. d. Phil. der Mittelalters* est une autre contribution de premier ordre à l'histoire des idées philosophiques du XIVe siècle.

— La *Revue Thomiste*, n° de mars-avril 1927, publie une étude du R. P. Mandonnet sur les « Opuscules » de saint Thomas d'Aquin. Ce travail du plus haut intérêt se termine par une liste des opuscules divisés en trois groupes : les authentiques, les « à peine douteux », les apocryphes.

— M. le Professeur Maurice Defourny (Louvain) fait paraître : *Code social. Esquisse d'une synthèse sociale catholique* (Paris, Ed. Spes, in-8°, 142 pp., f. 6, 1927). Cet ouvrage contient le résultat des travaux de l'*Union internationale d'Etudes sociales de Malines*, dans ses sessions de 1925 et de 1926.

G. Wallerand.

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

C. R. S. Harris. — Duns Scotus, 2 vol. Oxford, Clarendon Press, 1927.

S. Thomas van Aquino. Bijdragen over zijn Tijd, zijn Leer en zijn Verheerlijking door de Kunst, publié par A. W. Van Winckel et F. Van Goethem. Gand, Couvent des Dominicains, 1927.

L. Lercher. — Institutiones Theologiae Dogmaticae, vol. I. Innsbruck, F. Rauch, 1927.

A. Gatterer. — Der wissenschaftliche Okkultismus und sein Verhältnis zur Philosophie. Innsbruck, F. Rauch, 1927.

E. Boutroux. — Des Vérités éternelles chez Descartes. Paris, Alcan, 1927.

M. Dorolle. — Les problèmes de l'Induction. Paris, Alcan, 1926.

Le problème de la vie internationale. (Semaines sociales de France). Paris, Gabalda, 1926.

D. Bertrand-Barraud. — De la nature affective de la conscience. Paris, Vrin, 1927.

S. Munk. — Mélanges de philosophie Juive et Arabe. Nouvelle édition. Paris, Vrin, 1927.

P. Mony. — Les lois du choc des corps d'après Malebranche. Paris, Vrin, 1927.

P. Mony. — L'idée de Progrès dans la philosophie de Renouvier. Paris, Vrin, 1927.

Handbuch der Philosophie, édité par A. Baeumler et M. Schröter, fasc. 13, 14, 15 et 16. München, Oldenbourg, 1927.

G. Milhaud. — Études sur Cournot. Paris, Vrin, 1927.

G. Milhaud. — La philosophie de Charles Renouvier. Paris, Vrin, 1927.

E. Jovy. — Pascal et St-Ange. Paris, Vrin, 1927.

E. Jovy. — Pascal et Silhon. Paris, Vrin, 1927.

T. Pègues. — Aperçu de philosophie thomiste et de propédeutique. Paris, Blot, 1927.

A. Gardeil. — La structure de l'Ame et l'Expérience mystique, 2 vol. Paris, Gabalda, 1927.

Saint Thomas d'Aquin. — Somme Théologique. Le Verbe Incarné, t. I. Trad. franç. par Ch. V. Héris. — Vie de Jésus, t. I. Trad. franç. par P. Synave. Paris, Desclée, 1927.

Ad. Tanquerey et J. Gautier. — Abrégé de Théologie ascétique et mystique. Paris, Desclée, 1927.

E. De Bruyne. — Inleiding tot de Wijsbegeerte. Anvers, N. V. Standaard-Boekhandel, 1927.

R. Kynast. — Ein Weg zur Metaphysik. Leipzig, Meiner, 1927.

V. Basch. — Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne. Paris, Alcan, 1927.

C. Spearman. — The Abilities of Man. Londres, Macmillan, 1927.

H. D. Noble. — L'Amitié avec Dieu. Paris, Desclée, 1927.

Ch. Lemaitre. — La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres. Tournai, Casterman, 1927.

G.-H. Luquet. — Le dessin enfantin. Paris, Alcan, 1927.

M. Küenburg. — Der Begriff der Pflicht in Kants vorkritischen Schriften. Innsbruck, Rauch, 1927.

R. Michaud. — L'esthétique d'Emerson. Paris, Alcan, 1927.

F. Aveling. — Directing mental energy. Londres, University of London press, 1927.

XIV

LA PHILOSOPHIE ROMANTIQUE*)

En octobre 1927, on commémore le centenaire de cette *Préface de Cromwell* qui, sans doute, est un peu le manifeste du groupe romantique français. Peut-être nous invitera-t-on ensuite à célébrer, en février 1930, un autre centenaire, celui de la « bataille d'*Hernani* ». De l'une à l'autre de ces deux dates, nous revivons une révolution littéraire qui fait époque dans l'histoire des lettres françaises. Mais il semble que cette crise ne tienne que de très loin à l'histoire de la philosophie.

Relisons pourtant la célèbre préface. Qu'est-ce que ces vues ambitieuses sur les âges de la poésie, encadrées de vues plus ambitieuses encore sur « les trois grands âges du monde » ? Qu'est-ce encore, plus loin, que cette déduction, assez confuse d'ailleurs, où les traits de la poésie romantique sont rattachés à l'influence du christianisme ? La mélancolie, le réalisme, l'union du grotesque et du sublime dans le drame comme dans la vie, tout cela fruit d'une religion spirituelle qui montre à l'homme « qu'il est double comme sa destinée... qu'il est le point d'intersection, l'anneau commun des deux chaînes d'êtres qui embrassent la création ». Avec plus d'éloquence que de précision, Vic-

*) Lecture faite à l'Académie royale de Belgique en séance du 1er août 1927.

tor Hugo esquisse les grandes lignes d'une philosophie de l'art rattachée à une philosophie de l'histoire.

Or, il se fait que la plupart des idées de la *Préface de Cromwell* se retrouvent dans un ouvrage qui fut très répandu en France au moment où se développait le mouvement romantique : le *Cours de Littérature dramatique* d'Auguste-Guillaume de Schlegel [1]).

Ce cours de Schlegel contient la formule décantée de toutes les idées qu'avec son frère Frédéric il a longtemps agitées dans une extraordinaire effervescence intellectuelle et sentimentale, au centre du groupe littéraire et philosophique qui se proclame l'école romantique allemande. Le cours d'Auguste-Guillaume définit la doctrine de ce groupe: doctrine à base de philosophie, partant d'une conception idéale des progrès de l'esprit pour fonder un tableau de l'histoire, une vue déductive du développement de l'art et des civilisations, une critique esthétique. Cette doctrine établit, entre autres, une antithèse entre l'art classique et l'art moderne ou romantique rattachée, comme celle de Victor Hugo, à l'influence du christianisme. Elle formule sur la technique du drame, sur l'œuvre des grands dramaturges la plupart des idées qu'on retrouve dans la *Préface de Cromwell* [2]). Je ne sais trop si cela suffit pour établir

1) Professé pour la première fois à Berlin, de 1802 à 1804, ce cours fut refait plus tard à Vienne en 1808, devant une assistance des plus brillantes, où l'on pouvait remarquer Mme de Staël, qui fut d'ailleurs en relations suivies avec Schlegel et le reçut chez elle. Le cours de Berlin, *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst*, resté manuscrit, n'a été publié qu'en 1884 par J. Minor (Cf. Rud. Haym, *Die Romantische Schule*, 1914). Le cours de Vienne, publié presque aussitôt par l'auteur, fut traduit en français dès 1813 par une cousine de Mme de Staël, Mme Necker de Saussure. Il se répandait en France quelques mois plus tard, en même temps qu'y pénétrait, derrière les armées alliées, le célèbre livre *De l'Allemagne*, de Mme de Staël.

2) M. Louis Reynaud (*Le Romantisme. Ses origines anglo-germaniques*. Paris, 1926), écrit : « Victor Hugo reprend, en les déformant, mais reprend pour l'essentiel, toutes les idées maîtresses de Schlegel ». Il convient de noter que le cours traduit en français, le *Cours de Littérature dramatique* auquel M. Reynaud se réfère, ne contient qu'une allusion sommaire aux idées philosophiques que l'on trouve dans la première forme du cours de Schlegel tel qu'il fut professé à

ce qu'en termes de critique on appelle une « dépendance littéraire » ; il me semble du moins qu'en nous occupant un instant de la philosophie qui inspirait Auguste-Guillaume de Schlegel nous ne serons pas trop loin du centenaire de cette année.

N'y a-t-il pas, en France, une philosophie romantique ? Peut-être, mais il n'est pas très facile de dire où elle est. Au même moment, à peu près, où se développe la crise littéraire, Victor Cousin remonte dans sa chaire de Sorbonne. En face de lui, il y a Bonald, pour ne citer que des noms qui soient à eux seuls des étiquettes [1]). Entre les deux, on pourrait mettre Lamennais, qui réunit leurs caractères opposés [2]). Mais des doctrines de ces maîtres au mouvement littéraire les relations n'apparaissent pas d'emblée. Quant aux tendances politiques et religieuses du romantisme français, tout le monde sait qu'elles ont varié, et l'on voudrait précisément demander à une philosophie la clef de ces variations, à supposer que cette clef existe.

Puisque la *Préface de Cromwell* nous a orientés vers le romantisme allemand, puisque nous y rencontrons une

Berlin. Hugo ne pouvait connaître ce cours resté manuscrit ; il ne pouvait connaître non plus le cours, également resté manuscrit, de Schelling sur la philosophie de l'art. On y trouverait cependant des choses qui ressemblent à sa Préface. Ces idées étaient « dans l'air ». M. Maurice Souriau écrit, il est vrai (*Histoire du Romantisme en France*. Paris, 1927) : « L'influence allemande est inexistante... Il n'y a entre la *Préface* et la pensée allemande aucun lien réel. Les ressemblances ne sont qu'apparentes. » Mais, un peu plus loin, il dit, et ceci paraît très juste : « La *Préface* est dans l'air. Des germes venus des quatre coins du monde romantique s'y développent. » Notons en outre que le même auteur, dans une étude plus spéciale (*La Préface de Cromwell*. Paris, 1897), reconnaissait qu'Hugo pouvait avoir subi l'influence de Schlegel. Mais l'atmosphère commune nous suffit.

1) On sait que Cousin rentrait d'Allemagne et que son enseignement s'inspirait de Schelling et de Hegel. Quant à Bonald, on ferait de curieux rapprochements entre ses idées et celles de Herder.

2) M. Christian Maréchal a consacré plusieurs ouvrages à Lamennais. Il signale (*La Dispute de l'Essai sur l'Indifférence*. Paris, 1925) l'influence de Lamennais sur Hugo et Lamartine. M. Souriau lui fait écho. Mais Lamennais ne fait pas la théorie du romantisme.

philosophie, quelles clartés peut-elle nous fournir sur l'essence du romantisme ?

L'objet des cours de Schlegel est avant tout littéraire. Mais ses théories esthétiques ne se fondent pas seulement sur l'immense érudition dont il fait montre. Avant tout, elles se réclament d'une philosophie. L'art romantique, c'est l'art des peuples modernes, des peuples chrétiens. Il s'oppose à l'art classique, qui est l'art des peuples anciens. Mais cette opposition historique repose sur le rythme nécessaire du développement de l'esprit qui se renouvelle et se retrouve en se contredisant. L'art a d'ailleurs une portée qui dépasse singulièrement la technique du style ; il doit révéler le sens profond des choses et ce sens est spirituel. Les ambitions de l'auteur ne s'arrêtent pas à la littérature ; son cours de Berlin se termine par une encyclopédie des sciences et la critique littéraire elle-même se rattache à toutes les branches du savoir. Cependant Auguste-Guillaume de Schlegel, quel que soit son talent d'exposition, n'a pas créé la vaste synthèse qu'il ordonne avec tant d'ampleur ; les idées qu'il systématise se sont plutôt formées autour de lui.

Sans doute elles viennent pour une part très large de son frère Frédéric, le brillant mais instable critique. Elles viennent aussi de leurs amis, dont, entre autres, le poète Tieck, et ce charmant Léopold von Hardenberg, Novalis de son nom littéraire, et cet étrange Georges Ritter, physicien aux ambitions mystiques. Mais au-dessus d'eux tous, de puissantes ombres philosophiques se penchent sur le berceau du romantisme allemand : Fichte, Schelling, Schleiermacher ; c'est à eux qu'il faut demander les concepts qui le définissent.

Fichte s'est trouvé un jour en opposition avec les romantiques. Mais si l'on ne songeait qu'à cette opposition, on s'exposerait à méconnaître certains aspects essentiels du

mouvement. En vérité Fichte a été l'éveilleur du romantisme.

Tandis que la France agit sa grande Révolution, l'Allemagne — selon un mot fort juste — rêve la sienne. Elle regarde faire sa voisine; elle laisse à ce spectacle s'exalter jusqu'au paroxysme les désirs qui la brûlent ; mais éparpillée en une poussière d'Etats, ligotée par mille petits tyranneaux, incapable d'agir, toute sa fièvre lui remonte au cerveau. A ce moment paraît Fichte.

C'est en 1794 qu'il est monté dans sa chaire d'Iéna, la chaire que le grand-duc Charles-Auguste de Saxe-Weimar, prince éclairé dont Gœthe est le ministre, consacre à l'enseignement de la grande nouveauté du XVIIIe siècle finissant : la philosophie de Kant. Mais Fichte renouvelle cette philosophie. Là où le vieux maître de Koenigsberg semblait marcher à tâtons, par des chemins de hasard, vers des conclusions divergentes, il coule d'un jet, à partir d'un principe unique, un système complet. Et quel fier point de départ est celui de sa réflexion. Trop longtemps l'homme a cherché autour de lui, dans un monde hostile, dans un ciel lointain, sa vérité et ses dieux. Qu'il rentre en lui-même : c'est là qu'est la source de la vérité et de l'être. Je dis la source, car il ne s'agit pas d'une formule morte, objet d'une inerte contemplation. Au fond de la conscience, à peine voilé par le détail de la vie quotidienne, clairement dégagé par l'abstraction du philosophe, se pose l'acte primordial : « *Ich bin Ich*. Je suis moi. — *Das Ich setzt sein eigenes Ich*. Le moi pose son propre moi. »

Steffens raconte dans ses mémoires comment débutait la première leçon du cours de Fichte à Iéna. Le professeur invitait ses élèves à penser un objet élémentaire, le mur de la salle : *Meine Herren, denken Sie die Wand*. L'opération leur réussissait sans trop de peine. Mais le maître reprenait : *Nun meine Herren, denken Sie denjenigen der die Wand gedacht hat*. Il s'agissait de saisir, dans son acte, le principe conscient, et Steffens nous dit comment à ce pre-

mier effort de reflexion les sourcils se fronçaient, les dos se courbaient, jusqu'au moment où quelques-uns redressaient le front d'un air vainqueur. Ceux-la étaient entrés dans la philosophie nouvelle ; ils échappaient à la tyrannie des choses ; ils commençaient à entrevoir le principe divin qu'ils portaient en eux-mêmes.

Oh ! sans doute, il ne s'agissait pas d'imaginer que le sujet immédiatement conscient, le moi de tous les jours et de tous les instants, le moi individuel de chacun de nous, fût le principe créateur de l'Univers. Et pourtant le moi fondamental n'était pas non plus une réalité distincte du moi conscient. Pris en lui-même et pour lui seul, il n'était qu'une pure forme abstraite et vide, il ne se réalisait que dans et par les consciences. En elles il montait, de progrès en progrès, vers le terme infini de son actuation. En elles, en vérité, Dieu se faisait.

Sans doute encore le monde extérieur préexiste à la conscience que j'ai de sa présence. Mais avant cet acte déterminé de ma conscience achevée, une activité que j'ignore mais qui ne m'est pas étrangère a produit tous ces termes que je perçois ensuite. Activité inconsciente de l'imagination créatrice, elle précède l'éveil de mon individualité ; elle ne s'oppose pas à moi.

Imagine-t-on quel alcool cette doctrine versait aux auditeurs de Fichte, pauvres étudiants qui se préparaient, dans une soupente enfumée, à la morne existence que pouvaient mener dans une petite ville de province allemande, sous la surveillance d'une police minutieuse, les très obéissants sujets de quelque Altesse grand-ducale ? Ils savent que Fichte est républicain ; il a écrit un plaidoyer pour la Révolution française ; s'il s'abstient de parler politique dans ses cours, sa philosophie n'est-elle pas, par elle-même, une affirmation de la liberté ? N'a-t-elle pas comme conséquence évidente cette revendication de la liberté de penser qu'il adressait aux princes dans un pamphlet anonyme daté « de la dernière année de l'obscu-

rantisme » ? Son enseignement fait écho à l'avance des armées françaises sur le Rhin ; il sonne le glas de l'Ancien Régime.

Avec Fichte, toute la jeunesse intellectuelle vibre à l'annonce des temps nouveaux et rêve d'une vie large et ouverte où toutes les nations communieront dans la liberté. Frédéric de Schlegel préconise la république, et n'est-ce pas Goerres qui fait voter à la Société patriotique de Coblence un ordre du jour priant la République française d'accepter la rive gauche du Rhin « en modeste témoignage de l'amour des Allemands » ? A ces temps nouveaux qui viennent il faut un esprit nouveau. La philosophie de Fichte en formera la base. Avec la petite vie étroite d'autrefois, il faut que disparaissent aussi les formes artistiques qui y rèpondaient, les œuvres froidement composées selon les recettes d'une tradition vulgaire et d'un plat bon sens. Les essais littéraires auxquels se livrent de jeunes poètes prennent ainsi tout à coup une importance infinie. Il s'agit d'un vaste effort pour renouveler la vie humaine dans son ensemble ; on y emploiera toutes les formes de la culture : les arts s'uniront aux sciences ; ils prolongeront la philosophie et en exprimeront les concepts ; la morale sera renouvelée au souffle du génie ; et pourquoi cet effort ne tournerait-il pas en religion ? « Je songe à fonder une nouvelle religion », écrit Frédéric de Schlegel, et il parle d'écrire une Bible pour les temps nouveaux. Telles sont les ambitions que, tantôt à Iéna, tantôt à Berlin, on agite dans les cercles qui prennent le nom de romantiques. Il est clair qu'elles s'appuient d'abord sur la doctrine de Fichte.

Aux fantaisies des poètes cette doctrine n'offre-t-elle pas un aliment sans pareil ? Si le principe qui fait que tout soit est du même ordre que mon imagination, ne pourrais-je pas essayer de me hausser à son niveau ? Je m'exercerai à traverser, avec toute la mobilité des caprices les plus fous, la variété indéfinie des objets que l'aventure, l'histoire, le rêve peuvent m'offrir ; je me dresserai à ne

jamais m'arrêter aux expériences que je fais, mais à m'en détacher aussitôt que je les aurai savourées, pour ne garder que la conscience, de plus en plus riche, de mon pouvoir ; j'irai jusqu'à cultiver la contradiction, jusqu'à me rire de mes propres attitudes et de mes œuvres mêmes, tandis que je les produis, cherchant dans cette ironie supérieure à me dépasser moi-même pour me retrouver à ce niveau transcendant où agit l'esprit souverain.

Ces thèmes dont Frédéric de Schlegel a trouvé la formule abstraite, d'innombrables auteurs les ont traduits non seulement dans leurs œuvres mais encore dans leur vie. Frédéric lui-même leur a donné l'exemple et sans aucun bénéfice pour la morale. Bientôt, élargissant encore ses théories, il s'élève, au nom du moi romantique, contre les vieilles règles de l'honnêteté reçue ; il fait avec cynisme l'éloge de la grossièreté et de la fainéantise et ne trouve plus de vertu que dans la sensualité. Tout cela était-il entièrement nouveau ? Non, sans doute ; depuis assez longtemps la littérature en Allemagne, en Angleterre, en France tendait à l'exaltation maladive de l'individu et de ses passions ; mais pour la première fois cette tendance trouvait une expression adéquate, et en somme elle la devait à Fichte.

On dira que Fichte prêche au contraire la morale la plus austère, le renoncement, le travail, le dévouement héroïque aux intérêts collectifs. Sans doute, et il en donnera l'exemple en se sacrifiant jusqu'à en mourir à son devoir civique en 1813. Le philosophe maintient sa notion du moi à un niveau d'abstraction où elle ne touche guère aux appétits inférieurs ; parmi les passions humaines, il n'en est qu'une, la plus éthérée, celle de l'orgueil, à laquelle sa doctrine fournisse, pour son usage personnel, un ferment dont il accepte la virulence. Schlegel donne de la souveraineté du sujet une traduction plus concrète et qu'on peut trouver infidèle. De l'original à la traduction, l'enchaînement historique est indiscutable.

Au surplus, il est un autre thème romantique que Fichte lui-même a formulé. Au sujet limité que je suis, la formule absolue du moi fondamental commande une ascension indéfinie vers sa réalisation idéale. Mais le terme vers lequel je dois ainsi monter recule devant mon effort à mesure que je m'y livre ; il recule devant tout effort ; il fuit devant l'humanité sans qu'elle puisse jamais l'atteindre. De là une mélancolie profonde, un dégoût infini, une impression de vide immense et d'inquiétude éternelle. Fichte a exprimé l'essence et la raison de ce sentiment, de cette intraduisible *Sehnsucht* qui a fait le fond de tant de poèmes : pure aspiration à quelque chose d'absolument inconnu, qui ne se révèle que par le besoin que nous en avons, sans que nous puissions deviner en rien ce qui peut la satisfaire, c'est la forme nécessaire de la tendance infinie qui est le fond même de l'esprit, la source de la conscience, la base de la morale, le principe de toute vie.

Ce n'est ainsi que dans une expérience négative, « en creux », si l'on peut dire, que Fichte prend conscience de l'Absolu dont sa philosophie enseigne qu'il est, en moi, la source de l'être. Les romantiques voudront autre chose, de là une évolution qui les éloigne de Fichte.

Certaines découvertes des sciences naturelles suggèrent au physicien Ritter, au poète Novalis d'étranges rapprochements. Les phénomènes encore obscurs de l'électricité et du magnétisme ; le lien qu'ils semblent présenter aussi bien avec les forces physiques qu'avec celles de la vie ; le galvanisme animal ; les relations apparentes du magnétisme avec le sommeil hypnotique ; l'extraordinaire surcroît de force physique, les inspirations mystérieuses que certains sujets semblent trouver dans les états subconscients ; les divinations étranges du rêve ; n'y a-t-il pas dans tout cela des raisons de croire qu'en remontant vers certaines profondeurs de la vie consciente on pourrait trouver un passage qui ouvrirait aussi bien le secret de la nature que celui de l'esprit ? Sans doute il faudrait pour cela dépasser la con-

science claire et le discours rationnel. Mais le discours rationnel n'est-il pas à la surface de la vie intellectuelle ? Ne serions nous pas beaucoup plus intelligents au-dessous de cette surface, lorsque notre activité s'élargit, plonge dans le mystère, communie avec la nature universelle [1]).

« Mysticisme » contre lequel Fichte proteste. Mais n'a-t-il pas enseigné que le moi est la source des choses ? Donc les choses ne sont qu'un aspect du moi. En rentrant en moi-même, il faut que je les retrouve. Mon individualité n'est pas primordiale, puisque l'Absolu la précède ; en remontant le courant de ma vie, je dois voir les bornes étroites de ma personnalité se fondre dans la conscience créatrice et dans l'Infini. Fichte a peut-être raison de refuser qu'on déforme en une expérience ce qui n'était pour lui qu'une démonstration abstraite. Mais son disciple Schelling le traite de subjectiviste et construit un idéalisme nouveau où il prend pied, hors du moi trop étroit de Fichte, dans l'Absolu inconscient d'où dérivent à la fois la nature et la pensée.

Ensemble Schelling, Novalis, Ritter retrouvent dans le vieux Jacques Böhme les leçons de la théosophie mystique ; ils croient pouvoir les relier à la science la plus moderne, et Schlegel, avec Novalis, justifie à la fois par la science, la philosophie et la tradition, une manière de divination poétique où l'instinct dépasse le savoir, où le rêve et la réalité se confondent, où la nature s'imprègne de sentiment, tandis que le sentiment révèle le secret même des choses. Schelling fera bientôt de l'ivresse artistique une pièce fon-

1) M. Bremond *(Prière et Poésie*, 1926) cite de très curieuses pages de Charles Magnin, critique littéraire du *Globe* et de la *Revue des Deux Mondes*, pages datées de 1829 et de 1833 et qui rendent un son tout à fait semblable aux idées, que nous résumons ici, des romantiques allemands. « Sensation en quelque sorte galvanique... prescience... instinct divinatoire... faculté distincte (de la raison et de la sensibilité, mais qui saisit), quelque chose d'obscur et d'inadmissible à la raison », et cela dans « cette surexcitation de l'intelligence, ce vertige momentané du cœur et de la pensée que j'appelle l'état poétique ». Encore une fois ces idées étaient dans l'air.

damentale de la méthode philosophique. Puisque l'Absolu crée le monde dans l'inconscience, l'homme ne saurait approcher plus près de l'Absolu que dans les moments où, lui aussi, il crée dans l'inconscience. Tels sont les moments suprêmes où l'artiste, après une longue préparation, se sent enlevé par l'inspiration, livré à une sorte de transe d'où son esprit revient tout enrichi de ces images profondes qui suggèrent sans l'exprimer le secret intime des choses. Un instant, dans une extase qui surpasse toute pensée, il s'est identifié avec l'Infini.

Ainsi la poésie est chose terriblement sérieuse ; elle est la vraie métaphysique, la vraie science du monde. Et Schelling rêve d'une nouvelle mythologie [1]). Puisque les choses sont le produit d'une imagination, ne faut-il pas croire que celle-ci, avant de passer au détail de ses œuvres, en dessine comme une esquisse idéale, plus parfaite et plus réelle que la série de phénomènes qui la traduiront ensuite? La divination poétique retrouve ces modèles des choses ; les mythes qu'elle invente coïncident avec les dieux, formes dérivées de l'Absolu. Œuvre autrefois spontanée du génie collectif, pourquoi la mythologie ne résulterait-elle pas à nouveau du retour des sciences et de la philosophie à l'intuition poétique ?

Evidemment, nous nous éloignons de Fichte. Ne sommes-nous pas, cependant, toujours dans la ligne des réflexions qu'il devait amorcer en invitant ses auditeurs à chercher l'Absolu au fond de leurs consciences ? Nous sommes aussi

1) L'idée de la nouvelle mythologie fait sa première apparition à la dernière page du *System des transzendentalen Idealismus* de Schelling, qui est de 1800. La même année Frédéric de Schlegel publie dans l'Athenäum son *Gespräch über die Poesie*, où il développe de longues considérations sur la mythologie ancienne et sur les possibilités d'une mythologie romantique. Mais la note de Schelling fait allusion à un travail déjà préparé et qui paraîtra bientôt. En fait, ce n'est que dans le cours sur la Philosophie de l'Art que la théorie de Schelling se trouve développée. Ce cours, resté manuscrit, n'a été publié que d'après les papiers de Schelling, après sa mort. Il a été professé pour la première fois à Iéna en 1802, ensuite à Würzburg en 1804.

entrés dans un monde obscur où bien des choses se touchent et peuvent se mêler. On a toujours su qu'il y a dans la poésie quelque part de divination ; peut-être l'avait-on oublié au milieu de l'affreuse indigence qui a suivi les grands classiques ; le romantisme a eu le mérite de rouvrir à la poésie sa véritable voie. Mais n'a-t-il pas, en même temps, dangereusement exalté ses ambitions ? Je vois s'ouvrir ici les avenues d'une controverse où je ne vais pas entrer. Mais n'est-il pas clair qu'à chercher l'Absolu on est plus près de le trouver qu'en ne le cherchant pas ? N'est-il pas clair encore que rien n'est plus grave que d'aiguiller sur des voies illusoires l'âme qui aspire au Bien suprême ? Mais n'est-il pas clair aussi qu'en exaltant sa nostalgie du divin, on la prépare malgré tout à le mieux chercher ? Vers l'Unique Nécessaire, il y a des chemins sinueux aussi bien que des routes droites.

C'est Schleiermacher, qui, brusquement, fait apparaître l'orientation chrétienne du groupe romantique en publiant ses *Discours sur la Religion*. Timide essai d'un théologien, dont la foi personnelle est branlante, pour retrouver lui-même et pour rendre à ses amis quelque estime de la piété protestante. A vrai dire, ce qui reste du christianisme dans la religion de Schleiermacher est bien ténu, et cette religion même semble se réduire à un sentiment très vague par lequel l'individu se sent en continuité avec la vie universelle. Mais à peine les cercles romantiques ont-ils pris connaissance de l'essai du théologien de Berlin qu'une vague d'enthousiasme chrétien les possède.

Se peut-il qu'un tel résultat soit dû à cette œuvre molle et déclamatoire ? Non, elle a plutôt fourni l'étincelle à des matériaux prêts à flamber. Un an plus tôt, à l'automne de 1798, les frères Schlegel, Novalis, le philosophe Schelling s'étaient rencontrés à Dresde. Ils avaient fait ensemble de longues visites au musée de peinture, découvrant les œuvres des vieux peintres allemands et italiens ; faisant, entre autres, de longues stations devant la Madone de saint

Sixte. Ils s'efforçaient de dépouiller leur éducation protestante, leurs idées rationalistes, pour se faire une âme à l'unisson des tableaux qu'ils admiraient ; en élargissant ainsi la sphère de leur moi ils n'étaient que fidèles à leur méthode esthétique. Bientôt Auguste de Schlegel s'exerçait à « traduire en vers » les pieux sentiments qu'il lisait dans les gestes des saints personnages ; Novalis composait d'admirables poèmes chrétiens ; Tieck et Wackenroder faisaient écho à ces exercices. Les exhortations de Schleiermacher tombaient sur des esprits qui ne demandaient qu'à les dépasser.

C'est alors que Novalis lit aux réunions d'Iéna un fragment intitulé « Die Christenheit oder Europa » [1]). Tableau idéalisé du Moyen Age, on y voit l'Europe parvenue à un âge d'or, la vie de l'esprit épanouie merveilleusement dans une civilisation bien harmonisée. La direction de l'Eglise, l'autorité des papes forment le fondement de cet équilibre heureux. La Réforme en a commencé la ruine et elle s'achève dans la Révolution. Mais le romantisme prépare une nouvelle unité spirituelle et un nouvel âge d'or.

Le morceau de Novalis est resté inédit, mais les idées qu'il contenait ont passé plus tard dans les cours d'Auguste-Guillaume de Schlegel ; elles ont largement pénétré l'école romantique ; Schelling lui-même leur a fait une place dans sa philosophie de l'histoire. Ensemble avec les Schlegel, il a élaboré cette opposition de la poésie chrétienne et de la

1) Frédéric Schlegel se disposait à publier cet essai dans l'Athenäum, mais il sembla un peu trop paradoxal. Pour en atténuer l'impression, on songeait à publier en même temps un morceau de Schelling d'une tendance tout opposée : *Epikürisches Glaubensbekenntniss des Heins Widerporstens*. Mais, finalement, Gœthe, consulté en cette occurrence, donna un avis négatif. Aucun des deux morceaux ne fut publié. L'*Europa* de Novalis ne figure que dans la quatrième édition de ses œuvres complètes ; dans la cinquième édition le fragment a de nouveau disparu. Le *Widerporst* de Schelling, publié également plus tard, contient des déclarations « épicuriennes » d'après lesquelles il n'y a de religion que dans la jouissance du sensible. Mais ensuite, il fait l'éloge de la vieille religion catholique, pleine de poésie et de joie sensible.

poésie païenne dont nous avons retrouvé l'écho dans la *Préface de Cromwell.*

La mythologie païenne s'arrêtait aux images définies d'où procède une nature dominée par des lois immuables. Elle répondait à un âge du monde où l'esprit était encore enchaîné. Le christianisme c'est l'esprit délivré, reprenant conscience de sa souveraineté sur les choses. D'où la poésie chrétienne. Elle tourne le dos à la nature ; elle ne songe qu'à l'avenir infini qui s'ouvre devant la liberté. Simples allégories où transparaît cet avenir, pures anticipations d'une vie plus haute à laquelle ils nous appellent, tels sont les « mythes » chrétiens. Encore faut-il, pour rester poétiques, qu'ils gardent assez d'éléments sensibles pour parler à l'imagination. Et ici Schelling, plus encore que les Schlegel, oppose la splendeur du culte et de la hiérarchie catholique, l'Eglise « œuvre d'art vivante », à la pauvreté esthétique, à la banalité intellectuelle de la Réforme [1]). Est-il encore panthéiste ? En tout cas, il se défend de l'être, et l'affirmation d'un Dieu personnel, distinct à la fois du monde et du sujet, paraît, à certains moments, répondre au moins à ses intentions [2]).

Tandis que se dessine ainsi l'évolution interne du groupe romantique, les circonstances du dehors ont bien changé. Les armées françaises ont passé le Rhin, mais l'expérience concrète des bienfaits qu'elles apportent a retourné bien

1) Ces idées sont développées dans le cours sur la Philosophie de l'Art, d'Iéna et de Würzburg (1802 à 1805). On les retrouve, et encore plus poussées, dans les *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums,* qui sont de 1803. Plus tard la philosophie de la religion a repris une couleur plus protestante. Les cours de Schelling et de Schlegel sont contemporains du *Génie du Christianisme,* mais les idées qu'ils expriment se sont formées bien avant. Il y a là des manifestations parallèles d'un mouvement général et européen. Si l'on voulait en rechercher les origines, il faudrait remonter beaucoup plus haut, vers Rousseau, Lessing et même au delà. Immense question dont il ne s'agit pas ici.

2) Il serait intéressant, au surplus, de comparer la *Philosophie religieuse,* œuvre où Schelling développe les idées auxquelles nous faisons allusion, avec les doctrines nettement pluralistes de son ami Franz Baader et avec celles que Frédéric de Schleger développe après sa conversion au catholicisme. On y verrait les étapes logiques d'une évolution.

des cœurs. Quelques mois d'occupation ont suffi à faire de Goerres un nationaliste convaincu. Plus tard Fichte lui-même deviendra le prophète du germanisme exalté, et tandis que les sentinelles françaises battent le pavé de Berlin, il prononcera dans la salle de l'Académie les *Reden an die deutsche Nation*. Il est vrai que les armées de la République sont devenues les armées de l'Empire. Mais Fichte aurait-il mieux aimé le régime que la Belgique à connu sous le Directoire ? Quoi qu'il en soit, le mouvement romantique allemand, aux environs de 1806, a tourné tout entier au nationalisme. Il revient en même temps à la monarchie : Novalis a trouvé des accents mystiques pour célébrer l'avènement de Frédéric-Guillaume III ; Fichte démontrera que l'unité de commandement est nécessaire à la défense de la liberté. Il ne faut pas se presser de croire que le romantisme ait abouti à se mettre en contradiction avec ses points de départ. Toutes les forces de l'Allemagne se tendent pour la libération du territoire national, les forces intellectuelles et littéraires comme les autres ; c'est un phénomène de réaction vitale que d'autres pays ont connu, à leur tour, en 1914 ; les concepts s'en arrangent comme ils peuvent. Mais les concepts de la philosophie romantique sont des concepts mobiles et fluents ; ils unissent, dans leur imprécision, des tendances contraires ; ils peuvent aboutir, sans contradiction formelle, à des issues divergentes.

C'est précisément l'intérêt que présente une étude du groupe romantique, entre 1795 et 1806, de nous montrer le mariage, dans les mêmes esprits, de la déduction et du rêve, de la raison et du sentiment. La philosophie romantique a pris pour base de ses concepts ce qui, dans la vie de l'âme, est à l'opposé des concepts : l'action, l'aspiration vague, le torrent tumultueux de la vie subconsciente. Mais la vie réunit, dans sa riche complexité, toutes les tendances à la fois ; elle dépasse la claire raison dans deux directions opposées : l'indéfini de la matière et l'infini de l'esprit. Les

notions de Fichte, plus encore celles de Schelling et de Schleiermacher se tiennent à l'intersection de ces mondes contraires. De là leur attirance troublante et leur étrange fécondité. Certains diraient : de là leur radicale perversité. Ils exagèrent. Le romantisme est équivoque. Il n'est pas nécessairement pire que la vie dont il reflète l'hésitation ; il ne l'est que s'il renforce en les divinisant les tendances qui nous tirent vers en bas. Il peut être bienfaisant lorsqu'il oppose à l'étroitesse désespérante d'une pensée sèchement mathématique le sens de la complexité du réel. Comme la vie, il peut donner tous les fruits, les meilleurs et les pires. Il est apte à toutes les évolutions

En fait, au cours d'un siècle, tout est sorti du romantisme. Schleiermacher est le père du protestantisme libéral et son ami Frédéric de Schlegel s'est fait catholique. On a vu du romantisme dans la Révolution de 1848 et dans la grande Allemagne de Bismarck. La littérature d'imagination n'a suscité que trop d'imitateurs à Manfred, à René, à Saint-Preux, mais un large mouvement d'art religieux est sorti des cénacles allemands dont nous avons parlé ; il a entraîné un mouvement plus large encore de retour à la vie religieuse. En France, en Angleterre on montrerait la même chose. Les gens qui n'aiment pas la démocratie ont accoutumé d'y voir du romantisme, mais on en trouverait tout autant dans les mouvements nationalistes. En regardant une partie de ces résultats, on a porté sur le romantisme les jugements les plus passionnés. L'équité voudrait qu'on les mît, tous ensemble, en balance.

L. Noël.

XV

LE RAISONNEMENT EN TERMES DE FAITS DANS LA LOGISTIQUE RUSSELLIENNE

I

Introduction

1. L'orientation nouvelle de la logistique.
2. Historique de la logistique nouvelle.
3. Division de cette étude.

1. L'orientation nouvelle de la logistique. — La logique use forcément, pour s'exprimer, d'un matériel concret de notations verbales ; elle prétend *appliquer au concret* des lois *abstraites* et qu'elle suppose a priori : apparente antinomie qui n'a cessé de préoccuper les philosophes. La logistique va plus loin encore dans la concrétisation de la pensée ; elle ne s'*exprime* pas seulement en symboles concrets, elle prétend *asseoir ses preuves* sur ces symboles mêmes, *lire* donc dans des images concrètes les lois abstraites de la pensée. L'antinomie de l'abstrait et du concret devait se poser inévitablement pour elle, dès qu'elle sortirait des exercices d'école et tenterait de fonder, sur ses combinaisons de symboles, des certitudes inaccessibles au simple bon sens. C'est ce qui se produisit il y a quelque vingt ans, lorsque Peano, puis Russell, préten-

dirent établir par voie logistique l'évidence a priori des principes des mathématiques.

De ce moment date la fortune de la logistique, mais aussi la crise qui n'a cessé de la travailler depuis. Voyant la validité de ses déductions âprement critiquée, acculée sur certains points à des contradictions apparentes, la logistique dut arrêter le développement de sa technique (le « calcul logique » n'a guère progressé depuis ce temps), et reprendre en sous-œuvre la logique mathématisante des classes, pour rechercher des certitudes plus tangibles et plus immédiates [1]).

Henri Poincaré s'en était clairement rendu compte [2]), c'était une logique nouvelle, une manière de raisonner nouvelle qui allait sortir de la crise des paradoxes cantoriens. On ne tenta plus de penser en termes de *classes* (ou d'*extensions*), ce qui présupposait l'analyse des faits en sujets et prédicats, puis le groupement des objets sous des idées communes. On voulut s'exprimer uniquement en termes de FAITS concrets ; tout jugement fut ramené à son contenu de *fait*, à l'affirmation ou la négation d'un fait ou d'un ensemble de faits concrets ; tout raisonnement sur des abstractions fut rattaché à un raisonnement sur des faits concrets.

Pareille analyse des jugements intéresse directement la philosophie. D'une logistique qui pense tout « en termes de faits », il n'y a qu'un pas — beaucoup l'ont franchi — à une théorie de la connaissance qui ne reconnaît d'autres réalités que des faits. (Mais précisément la logistique dissout-elle toute proposition en une poussière de faits par-

1) Nous avons exposé précédemment dans cette Revue la *Logistique des classes* et les raisons qui en motivèrent l'abandon (1924 : pp. 299-324 et 417-451 ; 1925 : pp. 61-86). La logistique de Peano et Russell est également envisagée au cours de ces articles, mais moins pour elle-même que dans ses rapports avec la logistique des classes. Nous avons cru inutile de rappeler point par point ce premier exposé, et de justifier dans le détail l'un ou l'autre correctif apporté à nos appréciations premières.

2) *Science et Méthode*, pp. 210-214.

ticuliers ou ne se borne-t-elle pas à *suggérer* par des signes concrets des abstractions et des propositions générales?)

Parallèlement au problème du jugement, la logistique a été amenée par la force des choses à se poser également le *problème du symbole*. Elle tend en effet à se faire comprendre et à raisonner à l'aide des seuls symboles, à part de toute considération sur leur signification; elle est à la logique ordinaire ce que la théorie du « comportement » est à la psychologie introspective.

Or si les symboles suffisent *à eux seuls* à exprimer la vérité et à en rendre les lois évidentes, y aura-t-il encore lieu de distinguer entre l'idée et le symbole? Il est tout naturel de répondre non : la théorie du jugement conduisait à une sorte de positivisme; la théorie du symbole, telle qu'un Wittgenstein l'a formulée, ressuscite et pousse à bout l'antique nominalisme.

Avec l'appoint de faits nouveaux — de tout l'acquis des mathématiques modernes — et de méthodes nouvelles, le long effort des logisticiens aboutit à poser une fois de plus l'éternel problème : l'abstrait est-il quelque chose en dehors du fait et du symbole? Sans trop de paradoxe, notre étude pourrait s'intituler : « La logistique du fait et du symbole : un chapitre contemporain de la question des universaux ».

2. **Histoire de la logistique nouvelle.** — Ebauchée par Frege — et jusqu'à un certain point par Peano et l'école italienne [1]), mieux dessinée déjà dans les *Principles of Mathematics* de Russell (1905), la logistique nouvelle est l'objet d'un exposé systématique dans les *Principia Mathematica* de Whitehead et Russell, dont la première édition

1) Formulées dès 1879 dans son *Begriffschrift*, appliquées ensuite à l'étude des fondements des mathématiques, les très remarquables conceptions de Frege restèrent longtemps lettre morte pour les spécialistes eux-mêmes, à cause de la notation vraiment impossible dont leur auteur les avait revêtues. Bien que Peano ne les ait pas ignorées, ses idées s'étaient déjà, semble-t-il, développées indépendamment d'elles. Russell a été le premier à en tirer plus largement parti.

est de 1910 [1]). Dans plusieurs ouvrages, publiés depuis, Russell en a vulgarisé ou utilisé les conceptions [2]).

Les Principia ont servi de point de départ à divers travaux récents, qui entreprennent d'en simplifier [3]) ou d'en critiquer [4]) les principes. Le *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein [5]), livre étrange, d'une concision énigmatique, mais puissamment déduit, semble avoir poussé la tendance nouvelle à ses conséquences extrêmes, et son influence est visible sur la 2de édition des *Principia* (arrêtée jusqu'ici au 1er volume), qui sera la source principale de notre exposé [6]).

Tel est le système dont nos articles voudraient dégager et discuter les principes. Sous peine d'être bien peu lisibles, ils se sont vus forcés de mêler à l'exposé de la stricte théorie déductive son interprétation en termes de logique courante ; c'est pourquoi nous nous sommes risqué à parler *faits, objets, prédicats* où Russell parlera de « fonctions propositionnelles », d' « arguments » et de « variables ». On court certes quelque péril de déformer la subtile pensée

1) 3 volumes, en anglais (Cambridge, University Press). Le premier volume, le seul dont nous ferons usage, traite presque exclusivement de logique ; une seconde édition est parue en 1925. Nous citerons ce volume sous le nom de *Principia*. S'il y a lieu de spécifier l'édition, on écrira *Principia1* ou *Principia2*.

2) L'*Introduction to Mathematical Philosophy* (1919) contient, exposé sans symboles, l'essentiel de la logique de Russell et du grand travail sur les fondements des mathématiques, qui l'utilise. Une traduction française de cet ouvrage est en préparation chez Payot. Certains points de logique sont abordés dans *Problems of Philosophy* (1911, traduction française chez Alcan) et *Mysticism and Logic* (1918, traduction française chez Payot).

3) Voir mentionnés au n° 9 les travaux de Sheffer et de Nicod.

4) Remettant au chapitre IV la mention d'études tout à fait techniques sur la *théorie des types*, citons ici le *Survey of Symbolic Logic* de Lewis (1918), ouvrage très clair et très documenté, qui constitue une excellente initiation, à la fois historique et critique, aux travaux des logisticiens. Il se termine par une critique du système des *Principia* et par l'exposé du système de l'« Implication stricte », que Lewis lui oppose.

5) Ecrite originairement en allemand, l'œuvre de Wittgenstein a paru d'abord dans les *Annalen der Naturphilosophie* de 1921. La traduction anglaise (Londres, Kegan Paul) reproduit le texte allemand en regard.

6) Les systèmes reposant sur une base différente seront abordés au chapitre V, consacré à la critique de la logique Russellienne.

Russellienne, si on veut la présenter trop systématiquement ou avec trop de symétrie ; il y a plus de péril encore à l'interpréter pas à pas, en termes de bon sens ou de philosophie scolastique. Mais quelques pages d'initiation ne peuvent prétendre suivre un système dans tout le détail de ses contours ; d'ailleurs, grâce à des indications assez complètes de notations et de terminologie, le lecteur n'aura pas grande difficulté, s'il le désire, à prendre contact avec les originaux.

3. Trois grandes espèces de propositions. Structure et lois logiques.

Pour conclure ce chapitre d'introduction, nous anticiperons quelque peu sur l'exposé même, de manière à pouvoir en tracer un court plan d'ensemble.

Les *faits* sont, par définition, ce qui nous est *donné ;* puisque toutes nos affirmations se réfèrent à ce qui nous est donné, elles seront en dernière analyse des affirmations concernant des faits.

Toute proposition ne consiste cependant pas dans l'énoncé d'*un* fait *déterminé*. Il faut distinguer entre des énonciations INDIVIDUELLES *de* FAITS DÉTERMINÉS et des énonciations GÉNÉRALES *concernant des éventualités indéterminées*, disons plus simplement des FAITS INDÉTERMINÉS.

Ces dernières, à leur tour, seront de deux espèces, car l'analyse d'un fait concret nous conduit à y distinguer deux ordres de choses : un ou plusieurs *objets* auxquels un prédicat doit être attribué, un ou plusieurs *prédicats* qu'on leur attribue. Un fait partiellement indéterminé pourra l'être à deux points de vue : quant aux *objets* et quant aux *prédicats*.

Les propositions générales qu'on étudie usuellement en logique (propositions universelles et particulières) sont du type des suivantes : « Tous les arbres sont des végétaux », « Quelques musiciens sont belges ». Mises « en termes de faits », ces propositions reviennent à ceci : « Le fait pour un objet quelconque d'être un arbre entraîne toujours pour cet objet le fait d'être un végétal », et « Le fait pour quelque chose d'être un musicien va parfois (dans des cas indéterminés) de pair avec le fait d'être un Belge ». Ces énoncés, comme on peut voir, ne mentionnent pas tel fait particulier et déterminé, mais le fait indéterminé que *quelque chose*, que

l'un ou l'autre objet soit arbre, végétal, belge, musicien. Mises en termes de faits, les propositions universelles et particulières de la logique seront donc des AFFIRMATIONS VALABLES POUR DES OBJETS QUELCONQUES (indéterminés).

Au cours de notre exposé, nous apprendrons à connaître d'autres propositions qu'on peut également appeler générales, mais qui concernent des objets déterminés et des PRÉDICATS QUELCONQUES, par exemple : « Les mêmes prédicats, quels qu'ils soient, conviennent aux objets *a* et *b* ».

La logistique aura ainsi pour matière trois grandes espèces de propositions concernant les faits :

1° Propositions individuelles, énonçant un fait individuel et déterminé (Chapitre II de notre travail).

2° Propositions générales valables pour des prédicats particuliers, mais pour des objets indéterminés (Chapitre III).

3° Propositions générales valables pour des objets particuliers, mais pour des prédicats quelconques (Chapitre IV).

* * *

Le développement de chaque chapitre sera commandé par ce qui constitue l'objet formel de la logique (les propositions étant mises en termes de faits), savoir la STRUCTURE des énoncés sur les faits et les vérités (*lois logiques*) qui ne dépendent que de cette structure.

Les propositions de l'expérience quotidienne et des sciences particulières conservent toutes quelque chose de particulier : si elles ne concernent pas un fait particulier, du moins comportent-elles la mention de prédicats particuliers ou d'objets particuliers. La logique ne s'intéresse pas à ces éléments particuliers ni aux vérités qui en dépendent ; elle ne s'arrête qu'à la *structure* de la proposition, c'est-à-dire [1]) à ce qui en reste, si l'on n'y parle plus que de faits *quelconques* p ou q ou r, que d'objets quelconques x, y, z, que de prédicats quelconques ξ, η, ζ. Un exemple : soit une proposition universelle, comme « le fait d'être un arbre entraîne toujours le fait d'être un végétal »; ce qui intéresse la logique dans cette proposition, c'est ce qui en reste quand on en efface toute mention des prédicats particuliers « être un arbre », « être un végétal », si l'on n'y voit plus que cette forme générale d'affirmation : « le fait pour un objet x d'avoir un prédicat ξ entraîne pour cet objet x le fait d'avoir un prédicat η ».

1) Terminologie empruntée au *Tractatus* de Wittgenstein.

Puisque c'est la structure, et elle seule, qui importe au point de vue logique, le premier travail à effectuer sur chaque espèce de propositions sera de dégager et de reconstruire les diverses *structures* qu'elle peut revêtir.

Un second travail consistera à démontrer *les* LOIS LOGIQUES, c'est-à-dire les vérités qui dépendent de cette seule structure. Ce qui intéresse le logicien dans le syllogisme en Barbara, ce n'est pas telle ou telle de ses applications, mais la loi générale qui dit (nous la transcrivons, comme fera la logistique, en termes de faits) : « Si pour tout objet x le fait d'avoir le prédicat ξ entraîne le fait d'avoir le prédicat η, et si pour tout objet x le fait d'avoir le prédicat η entraîne le fait d'avoir le prédicat ζ, alors pour tout objet x le fait d'avoir le prédicat ξ entraîne le fait d'avoir le prédicat ζ ».

Deux grandes questions se poseront donc au cours de chaque chapitre :

A) Quelle est la structure des propositions qu'on y étudie ?

B) Quelles sont les vérités (lois logiques) ne dépendant que de cette structure ?

Nous conclurons chaque chapitre en examinant la portée et l'application possible des lois qu'on y étudie.

*
* *

L'exposé une fois terminé, il restera à apprécier dans un chapitre V la rigueur des méthodes de démonstration logistiques et les conclusions philosophiques qu'on veut fonder sur elles.

II

STRUCTURE ET LOIS DES PROPOSITIONS ÉNONÇANT UN FAIT DÉTERMINÉ

4. Division du chapitre.
5- 9. Structure des propositions énonçant un fait déterminé.
10-12. Lois de ces propositions.
13-15. Objet de cette partie de la logistique.

4. Division du chapitre.

La logistique récente a pour caractéristique de n'énoncer que

des *faits* donnés dans l'expérience, ou des combinaisons construites mentalement à l'aide de ces faits [1]).

Nous étudions en premier lieu (quant à leur *structure* et à leurs *lois*) les propositions qui énoncent un fait *particulier et déterminé*.

La STRUCTURE de ces propositions est aussi simple que possible, car elle ne comporte aucune généralisation, aucune nuance de modalité, aucune distinction de sujet et prédicat (n° 5); les différences de structure ne pourront provenir que des « opérations logiques » (négation, coordination conjonctive ou disjonctive) dont la nature sera exposée au n° 6 et la notation au n° 7. Ces opérations logiques ont été ramenées par les logisticiens récents à une seule (n° 9); les implications (rapports de subordination) et les équivalences de faits se définissent à leur tour à l'aide des opérations logiques (n° 8); la structure des énoncés de faits se construit donc au moyen d'*une seule opération logique*.

Les LOIS des énoncés de faits (n° 10) seront les vérités qui ne dépendent que de la seule structure des faits énoncés. Ces lois peuvent être mises en évidence, soit en partant de propositions primitives (n° 11), soit par un appel à l'évidence immédiate (n° 12). Leur contenu cadre sensiblement avec celui des lois du raisonnement hypothétique (n° 13).

Les énoncés concrets et particuliers de faits déterminés constituent ainsi l'objet *matériel* de la première partie de la logistique; mais elle a pour objet *formel* (n° 14) la seule *structure* de ces énoncés; cette structure est une propriété abstraite et les lois qui ne dépendent que d'elle seront des lois universelles. Vu la simplicité de son objet matériel, l'étude des énoncés de faits a sa place au début de la logistique (n° 15); mais comme les lois qui les concernent sont des lois universelles, il sera possible d'en tirer la démonstration de l'ensemble des lois logiques.

5. **Caractère élémentaire d'un énoncé de fait.** — Les propositions qui feront l'objet de ce chapitre, celles qui ont la structure la plus élémentaire, sont celles qui affirment (ou nient) une donnée particulière de l'expérience, un fait particulier. Russell les dénomme *proposi-*

1) Le terme de « fait » a été introduit en logistique par Wittgenstein (Prop. 1, p. 1 et suiv.).

tions élémentaires ; nous les appellerons *énoncé d'un fait particulier* [1]).

Sous peine de continuelles méprises, il faut écarter de l'énoncé d'un fait particulier toute idée de *généralité* ou de *modalité nécessaire*. En effet, les affirmations générales, les jugements de modalité visent nécessairement une *multiplicité* de faits et non un seul fait particulier. Pour parler de nécessité ou de contingence, il faut envisager une multiplicité d'éventualités, donc de faits possibles ou supposés ; pour énoncer une propriété comme généralement vraie, on doit viser une multiplicité de cas, de faits où elle se vérifie. Dans la structure d'énoncés de faits ne pourra donc intervenir aucune mention de vérité ou de fausseté *générale,* de coïncidence ou d'alternative *générale,* d'implication ou d'équivalence *générale ;* dans un raisonnement qui s'en tient aux faits ne pourra intervenir l'idée d'implications ou équivalences nécessaires. Les seules propositions que nous envisagerons en ce moment seront des affirmations ou négations « telles quelles » de faits, faits peut-être complexes — nous en verrons à l'instant des exemples — mais qui gardent toujours le caractère de faits *particuliers.*

Un fait se traduit dans le langage par une proposition individuelle comme « Ceci est rouge », « Un tel est Belge » ; la forme grammaticale usuelle de telles propositions risque de suggérer plus que ne comporte un simple énoncé de fait. Le verbe mis au présent entraîne avec lui l'idée d'une certaine constance, d'une certaine universalité ; le fait que le verbe possède des modes suggère une idée de modalité [2]). Ajoutons que la proposition analyse l'énoncé du fait en sujet et prédicat, analyse dont peut se passer la simple constatation du fait dans sa réalité concrète [3]).

1) Nous pouvions *définir* sans plus une proposition *élémentaire* comme étant « une proposition qui ne comporte aucune généralisation » (définition équivalente à celle de *Principia 2*, p. XVII, partant de la notion plus étroite de proposition « atomique », p. XV). Mais pour donner corps aux conceptions de la logistique, il faut pouvoir se figurer dès le début le genre de propositions ainsi définies ; des malentendus seraient sinon d'autant plus faciles qu'elles n'ont pas d'équivalent bien exact dans le langage. On voudra bien noter que ces remarques préliminaires, comme d'ailleurs toutes les explications qui servent à *illustrer* les déductions de la logistique, ne constituent pas des *prémisses* dont *dépendraient* ces déductions.

2) Il y a place pour le même malentendu si la « vérité » est attribuée à un fait sous forme de prédicat, dans des formules comme « Ceci est vrai ».

3) A y regarder de près, toutes les propositions sont des généralisations sauf celles, s'il en est, qui ne traduiraient qu'une *perception* unique, à *tel endroit de*

Comprenons en effet qu'un homme qui parle ou qui écrit n'a d'ordinaire pas le souci de noter les faits, sans plus, dans leur particularité isolée ; il vise au contraire à les dépouiller de leurs circonstances particulières, à les faire rentrer sous des concepts généraux et à les rapporter à des objets constants.

Pour rencontrer de purs énoncés de faits nous devrons nous mettre à la place d'un pur observateur, p. ex. d'un expérimentateur qui se contente de noter, de *pointer* des faits, sans généralisations ni synthèses. Une exclamation, un geste, un signe sur sa feuille d'annotation lui suffit pour « poser » le fait : « Oui, cela ! » « Non, pas cela » ; il n'aura pas lieu de décrire le fait, il n'aura pas lieu de formuler qu'il est vrai et encore moins qu'il devait l'être. C'est à ce point de vue que se placera la logistique, quand, dans une « proposition élémentaire », elle *posera* un fait « *p* ! », « *p* ou *q* ! » sans spécifier ni analyser cette affirmation élémentaire et brute [1]).

6. **Les diverses structures possibles dans l'énoncé d'un fait déterminé. Leur construction à l'aide des trois opérations logiques.** — La logique de tous les temps a distingué des propositions affirmatives et des propositions négatives, des propositions conjonctives, des propositions disjonctives : autant de distinctions qui se rapportent à la STRUCTURE des propositions, car elles ne tiennent pas au contenu particulier des propositions.

l'espace, à *tel moment du temps*, et déterminée quant à toutes les circonstances imaginables. Mais peu importe pour la logique : elle n'a pas à trancher quand *réellement* on est en présence de purs énoncés de faits. Elle se place au point de vue de quelqu'un qui énonce un fait et elle tire les conséquences de son attitude. Savoir si cette attitude était légitime, ce sera l'affaire des applications de la logique, non plus de la logique elle-même. Nous considérons couramment comme *faits* des affirmations qui dérivent d'expériences très complexes, comme : « Ceci est un arbre ». « Un tel est citoyen belge ». Cela veut dire que dans tel contexte nous les considérons comme des *données* qu'on ne ramène à rien de plus simple ; et cette manière de procéder ne conduira pas à des déductions incorrectes, pourvu que l'énoncé de ces « faits » ne contienne pas de vices logiques cachés.

1) Frege et Russell se sont crus obligés de noter explicitement, par le signe ⊢, l'*assertion* d'une proposition, comme si celle-ci était quelque chose de plus que la proposition même. Wittgenstein fait remarquer à bon droit (*Tractatus*, Prop. 4.442) que le « signe d'assertion » n'ajoute rien à l'idée, pas plus que ne fait par exemple, le numéro d'ordre des propositions ou des paragraphes dans un traité.

Ces diverses formes de propositions se rencontrent parmi les énoncés de faits, mais elles s'y rencontrent sous leur forme *élémentaire* ; il est en effet possible d'énoncer une négation, une coïncidence, une alternative, sans faire autre chose qu'une *constatation particulière*.

Un observateur pointe une constatation ; il déclare que le fait p est donné : *affirmation* de fait. Il pointe une non-constatation : le fait p est absent, il est « non-donné » ; il déclare : « pas p ! » : *négation* de fait. Il pointe la coïncidence de plusieurs faits, par exemple celle des faits p et q ; il constate « p et q ! » ; affirmation simultanée, *conjonction* de fait. Il pointe (peu importe d'où il a pu le tenir) que p ou q est donné ; il constate : « p ou q ! » : *alternative* ou disjonction de fait [1]).

Nous voici donc, pour commencer, en présence d'un certain nombre de différences de structures dans les énoncés de faits : ces énoncés peuvent consister en *affirmations*, *négations*, *conjonctions*, *disjonctions*.

*
* *

L'idée d'*opération logique* est corrélative à celle de structure. On appellera opération logique ce qui doit être fait pour CONSTRUIRE à l'aide d'une proposition, qui a une structure donnée, une autre proposition de structure différente [2]). Puisque, à part la simple affirmation, il y a place parmi les énoncés de faits pour trois structures différentes, il y aura place pour trois opérations logiques : la *négation*, la *conjonction*, la *disjonction* de faits seront les opérations qu'il faut effectuer pour construire à l'aide d'affirmations de faits les négations, conjonctions, disjonctions qui ont les mêmes faits en vue (Pour des raisons d'analogie mathé-

1) Sous le nom d'alternative ou de disjonction, la logistique entend toujours l'alternative *non-exclusive* (disjonction incomplète) : « Ceci *ou encore* cela est vrai ; l'un au moins des deux est vrai ».

2) Wittgenstein (*Tractatus*, Prop. 5. 23).

matique, on parle fréquemment, à propos de la disjonction, de somme et addition logique, et de produit et multiplication logique à propos de la conjonction).

La *combinaison de ces trois opérations* (elles se réduisent, nous le verrons bientôt, à une seule) donnera lieu à une infinité de structures diverses dans les constatations de faits; c'est, en particulier, le cas des propositions qui énoncent l'implication ou l'équivalence de deux faits. L'idée que, *en général*, toutes les structures d'énoncés de faits dérivent des trois « opérations logiques » est caractéristique de Wittgenstein et de Principia[2]. Nous envisagerons au chapitre V les difficultés que cette présupposition soulève.

7. **Notation des énoncés de faits quant à la structure.** — Partout où l'analyse du fait en sujet et prédicat n'entre pas en ligne de compte, il sera naturel de noter *un* fait quelconque par un signe unique, *une* lettre minuscule p, q, r, s [1]).

L'affirmation d'un fait se notera donc, par exemple, par la lettre p ; sa négation se transcrira $-p$; le produit logique (affirmation de coïncidence) de p et de q sera pq ; la somme logique (alternative) de p et q sera $p \vee q$ [2]).

Si la négation porte sur une expression *formée de plusieurs signes*, cette expression sera encadrée de parenthèses. P. ex. $-(pq)$ sera la négation du produit pq. Si l'un au moins des termes d'un produit logique est formé

1) Nous distinguerons plus loin entre la notation d'un objet ou d'un prédicat *quelconque* et celle d'un objet ou d'un prédicat *déterminé*. Pratiquement, la mention des faits p, q, r, ne figure jamais que dans des règles générales, où p, q, r, seront des faits *quelconques;* dans nos exemples, qui visent des faits déterminés, nous devrions adopter une autre notation, parler p. ex. des faits A, B, C. Mais il semble inutile de créer une notation pour cet usage. On voudra donc bien noter que, sauf dans les exemples, p, q, r désignent des faits quelconques, comme les « inconnues » x, y, z désigneront des objets quelconques dans les chapitres suivants.

2) Notations employées dans les *Principia Mathematica*, et qui sont, depuis, passées dans l'usage. Le signe que nous écrivons — a, dans les *Principia*, une forme ondulée, analogue à celle d'un accent circonflexe grec.

de plusieurs signes, les termes du produit seront séparés par un ou plusieurs *points* : le produit de p et « q ou r » s'écrira $p.\ q \vee r$. Et de même, si l'un au moins des termes d'une somme logique est formé de plusieurs signes, les termes de la somme logique seront séparés par le signe précédé et suivi de points : la somme logique de p et « q ou r » sera $p\ .\vee.\ q \vee r$ [1])

1) Nous nous expliquerons ici, une fois pour toutes, sur l'emploi des parenthèses et des points qui constituent le ponctuation de la logistique.

Les parenthèses servent en mathématiques à *encadrer* une expression complexe qui est l'objet d'une opération : on écrira p. ex. $(a+b)(c+d)$. On vient de voir un usage semblable des parenthèses en vue de noter les négations. Mais le système des parenthèses devient peu commode quand l'expression entre parenthèses contient elle-même des parenthèses, celles-ci à leur tour d'autres parenthèses, etc.; or ces espèces de superpositions devraient être beaucoup plus fréquentes et plus complexes en logistique qu'en mathématiques. Pour éviter une complexité intolérable de parenthèses de tout genre, Peano a inventé, au lieu d'encadrer les expressions par des parenthèses, de les *séparer* par 1, 2, 3 points : les points joueraient ainsi en logistique le même rôle que les signes de ponctuation du langage. Depuis Russell, les points s'emploieront pour trois usages :

1er *cas.* — On encadre de points les signes $\vee$, $\supset$, $=$, $\equiv$ séparant des expressions dont l'une au moins comprend plusieurs signes.

2d *cas.* — Un ou des points sépareront la notation qui indique la « portée » d'une généralisation (telles les notations (x), $(\exists x)$, $(\iota x)(\varphi x)$, dont il sera question plus loin), et la notation du fait indéterminé qui est affirmé de façon générale.

3e *cas.* — Un ou des points sépareront les termes d'un produit logique, si l'un au moins de ces termes est complexe.

On utilisera un point pour séparer des expressions où ne figure aucune ponctuation ; deux points sépareront deux expressions dont l'une au moins comporte déjà un point comme ponctuation séparative ; il faudra trois points si l'une au moins des expressions à séparer comporte déjà un double point comme ponctuation, et ainsi de suite.

Pour réduire à un minimum le nombre de points nécessaires, Russell restreint cette règle par la convention suivante (*Principia*, p. 9) :

A nombre égal de points, les points employés dans le 1er cas constitueront une ponctuation *plus forte* que ceux employés dans le 2d cas. Un nombre n de points employés dans le 1er cas suffiront donc pour séparer des expressions où figurent n points employés dans le 2d cas. De même n points employés dans le 2d cas — et a fortiori n points employés dans le 1er — constitueront une ponctuation plus forte que n points employés dans le 3e cas. P. ex. l'expression $p.\ qr.\ \vee.\ s$ signifiera l'alternative entre le produit de p par qr et entre le fait s, tout comme si on avait écrit $p.\ qr : \vee : s$.

La ponctuation péanienne, surtout si l'on recourt aux conventions de Russell, parle mal aux yeux et rend la lecture assez pénible ; elle constitue cependant pour la logistique, jusqu'à ce qu'on trouve mieux, un instrument indispensable.

8. **L'implication et l'équivalence de deux faits se ramènent elles-mêmes à un fait particulier.** — Nous n'avons pas mentionné dans notre énumération des structures les propositions *hypothétiques* comme « p implique q », « si p est donné, q le sera » ; c'est que, pour les besoins de la logistique, elles peuvent être *définies* à l'aide des opérations logiques.

Une définition s'exprime en logistique par le signe $=$ placé entre l'expression à définir et l'expression qui la définit ; la définition entière est suivie du signe Df [1]). Adoptant pour l'« implication » le signe $\supset$ [2]), la définition de l'implication s'écrira :

$$p \supset q \;.=.\; -p \vee q \quad \text{Df}$$

c'est-à-dire : « $p \supset q$ » signifie par définition « pas p ou bien q ! »

Cette définition élimine de l'implication de deux faits toute idée d'un lien nécessaire, en vertu duquel le premier serait « cause » ou « raison » du second ; elle réduit le contenu de l'implication au fait particulier et en quelque sorte matériel (d'où le nom fréquemment employé d'implication *matérielle*) d'une alternative entre l'inexistence du fait antécédent et l'existence du fait conséquent. Heurtant de front, semble-t-il, nos habitudes de pensée, c'est sur elles qu'ont porté les plus vives critiques de la logistique Russellienne [3]).

A vrai dire une définition purement *nominale* n'a pas besoin *en elle-même* d'être justifiée, car définir nominalement c'est décider par une convention arbitraire de rem-

1) Le signe $=$ figurant dans une expression suivie des lettres Df est le signe de l'*identité par définition*, qui ne doit pas être confondue avec l'identité de deux objets, dont il sera question au chapitre IV. Le signe d'identité par définition exprime un rapport entre *signes* et non un rapport entre objets ; il énonce une définition *nominale* et fait du signe défini une simple transformation ou abréviation des signes qui le définissent.

2) Voir la note du n° 7 pour l'emploi des points avec les signes $=$, $\supset$, $\equiv$.

3) Voir en particulier Lewis, *Survey of Symbolic Logic*, pp. 324 et suiv.

placer par un signe nouveau, créé pour la circonstance, un groupement de signes déjà connus. Cette convention arbitraire ne *prouvé* rien et n'a pas davantage besoin d'être prouvée.

Ce qui, par contre, prête à examen, c'est de savoir si le terme défini cadre avec l'*usage* qu'on prétend en faire, et avec l'*équivalent verbal* qu'on prétend ordinairement lui donner.

Or le seul usage logique d'une proposition comme « si p est vrai, q l'est également », c'est de permettre la *déduction* d'un fait à partir d'un autre [1]). La proposition « $p \supset q$ » remplira son rôle si elle exprime la donnée nécessaire et suffisante pour que, si p est vrai, q le soit également.

Mais pour que la vérité du fait p entraîne celle du fait q, un simple fait brut est nécessaire et suffisant, c'est que le fait p n'*aille pas sans* le fait q, — en d'autres termes, qu'il n'y ait pas d'autre alternative que, ou bien l'inexistence de l'antécédent p, ou bien ipso facto, l'existence du fait conséquent q. C'est précisément ce qu'exprime l'affirmation : « non-p ou q ! »

Et cependant, dira-t-on, n'y a-t-il pas *plus* dans l'hypothétique : « Si p est, q est » du langage, que dans l'implication matérielle des logisticiens ? Le « si » de l'hypothétique n'énonce-t-il pas un lien *nécessaire* et *abstrait*, *existant* entre p et q et supposant entre ces deux faits une certaine *similitude ?* Et n'y a-t-il pas place pour une foule d'implications matérielles « paradoxales » qui ne cadrent aucunement avec l'idée qui s'attache au mot « implication » ?

Ces objections proviennent, semble-t-il, de ce qu'on associe couramment au « si » de l'hypothétique deux idées que ne comporte pas l'implication matérielle, celle d'une implication *générale* et nécessaire, et celle d'une implication *utili-*

1) Cf. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, p. 146.

sable pour la déduction »[1]). Créées, comme elles paraissent l'avoir été pour des buts utilitaires, on comprend que les langues n'expriment que les relations d'une utilité directe et d'une certaine généralité. Mais le rôle que s'assigne la logistique est précisément d'isoler les simples faits avant toute généralisation et toute utilisation. Et dans le domaine

1) Parcourons les principales difficultés une à une. Seule une proposition *universelle* peut affirmer une vérité *nécessaire*. Mais le fait qui permet, *hic et nunc*, une déduction particulière est le petit fait brut « non-p ou q » qui ne comporte pas de modalité universelle.

De même, pour affirmer un lien *abstrait* entre l'antécédent et le conséquent, il faut pouvoir poser une affirmation *universelle;* c'est ce qui n'est pas le cas ici.

Pour affirmer que le lien *existe*, il faut que, dans certains cas au moins, l'antécédent se vérifie, car un fait qui ne se vérifie pas n'existe pas et n'a par suite de relation avec rien. Or la proposition « non-p ou q » n'affirme aucunement que le fait p soit vrai. Il faut bien comprendre la manière de parler des logisticiens, manière de parler figurée, comme toutes les manières de parler humaines. Quand ils disent : « p implique q », « p entraîne q », « il y a entre p et q un lien d'implication », l'expression exacte serait : « p impliquera ou entraînera q, du moment que p sera réalisé ».

S'il existe un lien universel et nécessaire entre des antécédents et des conséquents, on admettra sans peine que ce lien présuppose une certaine parenté, une certaine *similitude* de nature entre antécédents et conséquents, similitude qui *rendrait raison* du lien hypothétique nécessaire en question. Mais précisément la proposition « non-p ou q » n'énonce aucun lien universel et nécessaire.

Il existe enfin dans Russell et ailleurs tout un lot d'*implications paradoxales* (voir tout le *5 des *Principia* et Lewis, *Survey of Symbolic Logic*, pp. 325-326). Mais le paradoxe de ces implications résulte d'une méprise sur leur sens véritable. L'affirmation que p « implique » q ne dit pas que, de fait, q se déduira de p; elle énonce un fait qui *pourrait* rendre cette déduction possible, en supposant que p soit vrai et que q ait besoin d'être déduit.

Et maintenant, par exemple, il est bien vrai qu'un fait faux implique n'importe quoi ; cela ne tire pas à conséquence : puisqu'il est faux, on ne peut rien en déduire. Il est vrai qu'un fait vrai est impliqué par n'importe quoi ; mais puisqu'on sait qu'il est vrai, il n'est plus question de le déduire. Mettons donc que les implications en question soient « paradoxales » et inutiles pour le raisonnement usuel (elles ont cependant leur utilité, p. ex. dans la justification du raisonnement par l'absurde, dans l'interprétation logique du zéro mathématique); on ne peut en tout cas rien en *déduire* de paradoxal, et c'est la seule chose qui pourrait prouver qu'elles sont illégitimes (Cf. Russell, *Introduction to Mathematical Philos.*, pp. 153-154).

Pour enlever jusqu'à l'aspect de paradoxes aux implications incriminées, il suffira, au lieu de traduire « $p \supset q$ » par « si p est vrai, q le sera », d'employer une expression plus correcte, comme : « *Sauf si p n'est pas vrai*, q est vrai ». « *A moins que p ne soit pas vrai*, q est vrai ».

des simples faits, la définition de l'implication matérielle répond bien au rôle de ce genre de propositions [1]).

*
* *

Pas plus que l'implication, l'ÉQUIVALENCE de deux faits ne constitue chez les logisticiens une relation irréductible au seul énoncé d'un fait ; elle ne comporte pas plus que l'implication l'idée de similitude ou d'identité de nature ; elle revient à ceci : que les deux faits en question *vont de pair*, c'est-à-dire qu'ils sont vrais ensemble ou faux ensemble, mais non pas vrais ou faux l'un sans l'autre. L'équivalence de deux faits p et q (elle s'écrit sous la forme $p = q$) est donc constituée par le *fait* $pq \,.\vee.\, -p.\, -q$ [2]).

Or, pour les besoins de la déduction, deux faits peuvent être considérés comme équivalents lorsque l'un peut être *substitué* à l'autre sans que la déduction en souffre. Mais si deux faits p et q sont vrais ensemble et faux ensemble, ils donneront lieu au même jeu d'affirmations et de négations, donc au même jeu de déductions. Le fait « p et q vont de pair » remplira dans la logique des faits le rôle d'une relation d'équivalence entre p et q, comme le fait « non-p ou q » remplissait le rôle d'une relation d'implication.

*
* *

1) On pourra se demander, par ailleurs, si le fait matériel « non-p ou q », raison immédiate et tangible d'une déduction, ne comporte pas une raison lui-même, cette raison étant antérieure au fait et plus simple en soi, mais postérieure et plus complexe quant à nous. Mais cette question est exclue de l'horizon de la logistique. La logistique n'est pas une science philosophique des explications dernières ; son but est de faire apparaître comme quelque chose de donné, de tangiblement vérifiable, la vérité des raisonnements ; pour voir clair dans les raisonnements, il lui faudra et il lui suffira qu'elle sache dégager le ou les faits qui doivent être donnés pour que la conclusion soit donnée avec eux.

2) Les *Principia* (Prop. *4. 01) définissent l'équivalence comme signifiant « p implique q *et en même temps* q implique p ». On démontre aisément (*Principia*, Prop. *5. 23) que cette définition conduit à l'expression que nous venons de proposer.

En résumé, pour la déduction immédiate des faits, la logistique n'use que d'*implications* ou *équivalences élémentaires,* qui se réduisent elles-mêmes à un fait particulier, celui d'une alternative particulière entre deux faits ou entre deux coïncidences de faits.

9. **Les trois opérations logiques ramenées à une seule.** — La logistique est donc parvenue à définir en termes de faits et à l'aide des seules opérations logiques les rapports élémentaires d'implication et d'équivalence. Ne pouvait-elle pousser à bout le travail de synthèse et définir toutes les opérations logiques — donc toutes les structures — à l'aide d'une opération unique? Les travaux de Sheffer, Nicod et Wittgenstein ont montré la possibilité de cette réduction [1]).

Leur théorie est reprise dans Principia[2] (p. XVI), qui exprime tous les genres d'énoncés de faits à l'aide d'une idée unique : l'idée que deux faits p et q s'excluent, sont incompatibles, c'est-à-dire que *l'un au moins des faits p ou q est faux,* que l'on a le fait « *non-p ou non-q* ».

Soit $p \mid q$ l'affirmation « p ou q est faux » (ce que nous aurions écrit $-p \vee -q$). On définira :

$-p = p \mid p$ Df (p est faux ou p est faux.)
$p \vee q = -p \mid -q$ Df (Ou p n'est pas faux ou q ne l'est pas.)
$pq = -(p \mid q)$ Df (Il est faux que p ou que q soient faux.)
$p \supset q = p \mid -q$ Df (Ou p est faux ou q ne l'est pas.)

On pourrait également prendre avec Wittgenstein comme idée primitive : « p *et* q sont faux ». Cette idée primitive

1) SHEFFER. *Total determinations of deductive systems, with special reference to the algebra of logic.* « Bulletin of the American Mathematical Society ». Vol. XVI. — NICOD. *A reduction in the number of primitive propositions of logic.* « Proceedings of the Cambridge Philosophical Society ». Vol. XIX. — WITTGENSTEIN. *Tractatus.* Prop. 5. 5 et sv., 6 et sv.

paraît plus obvie, mais elle conduit pour l'implication à une expression plus compliquée que la précédente [1]).

Ce qui, semble-t-il, restait assez artificiel dans ces systèmes, c'était de prendre comme opération unique la négation (simultanée ou alternative) de *deux* faits. Wittgenstein adopte comme point de départ — avec raison, nous semble-t-il, l'idée : « *Toutes les propositions désignées par ce symbole sont fausses* », les propositions niées pouvant être au nombre d'une seule (négation simple), de deux, de plus de deux, et même en nombre infini [2]). Si l'on préfère utiliser la négation alternative, on partira de l'idée : « L'une au moins des propositions désignées par le symbole est fausse » [3]).

Grâce donc aux travaux récents, nous pourrons (si notre énumération des opérations logiques appliquées aux faits est complète) conclure avec Wittgenstein [4]) que toutes les propositions énonçant un fait se construisent par une application unique ou répétée de la négation à certains éléments d'un groupe donné de faits [5]).

La logistique s'était proposé d'inventorier les structures

1) Si nous exprimons par le trait cette idée nouvelle et non plus l'idée « p ou q est faux », les définitions deviendront :

$$-p = p \mid p \quad \text{Df}$$
$$p \vee q = -(p \mid q) \quad \text{Df}$$
$$pq = -p \mid -q \quad \text{Df}$$
$$p \supset q = -(-p \mid q) \quad \text{Df}$$

2) *Tractatus*, Prop. 5. 5.

3) Des deux façons, la négation portant sur un fait devient une idée aussi simple que celle portant sur deux faits : la chose paraît assez naturelle. En outre, si l'on adopte comme opération unique la négation alternative de plusieurs faits, les cascades d'implications, si fréquentes en logistique, revêtent une forme aussi simple que possible. On aura p. ex. au lieu de $p : \supset : q . \supset . r \supset s$ l'expression $p \mid q \mid r \mid -s$.

4) Prop. 6 (Cette proposition est commentée par Russell, aux pp. 14-15 de l'introduction qu'il a écrite en tête du *Tractatus*).

5) Wittgenstein appelle *Sachlagen* (la traduction anglaise emploie le terme légèrement bizarre d'*atomic facts*) les faits qui ne se décomposent pas en d'autres faits. Les Principia² dénommeront « atomic propositions » les propositions qui expriment ce genre de faits (*Principia2*, p. xv). Ceci posé, ils *définiront* comme *molecular propositions* (p. xvii) toutes les propositions qu'on peut former en

d'énoncés de faits et de les reconstruire à partir d'un minimum d'idées aussi obvies et tangibles que possible ; sa tâche, sous ce rapport, paraît achevée [1]).

10. **L'expression et la preuve des lois logiques relatives aux énoncés de faits.** — Quelques pages ont suffi pour exposer quant à l'essentiel l'analyse et la reconstruction des énoncés de faits sous leurs diverses formes. Nous serions conduits beaucoup plus loin, et sans réel profit, par l'exposé des lois logiques qui les régissent : nous devrions nous borner en grande partie à reproduire et à détailler des lois connues de logique formelle. Ce qui, par contre, mérite toute notre attention

appliquant à des propositions atomiques l'opération (négation « alternative ») symbolisée par le trait | . Propositions atomiques et moléculaires constitueront ensemble, *par définition*, ce que Russell désigne comme propositions *élémentaires ;* nous avons employé dans le même sens le terme d'« énoncé de fait ».

1) Une chose paraît ne pas être au point : la notation de l'opération nouvelle. C'est à tort qu'on croirait ce défaut de mince importance : un symbolisme peu lisible — on l'a bien vu avec Frege — entrave net la diffusion d'une théorie. Or la notation de Principia[2] accumule un tel enchevêtrement de barres et de parenthèses que Russell, pour la plupart des propositions de son chapitre *8, renonce à les écrire entièrement en symboles.

Il y aurait, semble-t-il, un remède obvie à employer. Dans tout système de symboles, la relation *la plus usuelle* s'exprime par la simple *juxtaposition* des symboles ou par de simples *signes de séparation*, sans qu'il y ait un signe d'opération proprement dit. La multiplication est l'opération la plus usuelle en algèbre ; c'est pourquoi on l'y exprime par la simple juxtaposition des symboles, encadrés, s'il le faut, de parenthèses. Le « produit logique » était jusqu'ici l'opération la plus usuelle de la logistique : c'est pourquoi on l'écrivait en juxtaposant simplement les symboles (séparés — s'il y avait lieu — par des points, qui jouent en logistique le rôle des parenthèses en mathématiques).

Si la négation alternative ou simultanée devient l'opération fondamentale en logistique, c'est elle qui devra être exprimée par la juxtaposition des symboles, séparés, s'il y a lieu, par le nombre voulu de points. Au lieu de $p \mid q$ on écrirait pq, au lieu de $(p \mid q) \mid r$ on aurait $pq.r$; au lieu de $[(p \mid q) \mid r] \mid s$ on écrirait $pq.r : s$ et le reste à l'avenant. Ainsi serait réalisé l'idéal de Wittgenstein (Prop. 5. 4611) : une notation logique si simple qu'elle ne comporterait que des signes de ponctuation.

Evidemment, à moins que cet usage des points ne soit provisoire et limité aux premiers chapitres de la logistique, le produit logique devrait avoir de nouveau un signe à lui (p. ex. le signe $\wedge$) et les règles de Russell sur l'importance des points dans les divers cas devraient être complétées en conséquence.

ce sont les *méthodes* employées en logistique pour énoncer ces lois en symboles concrets et pour les prouver tangiblement par le jeu concret des symboles.

Les lois logiques, avons-nous dit, sont les propositions qui dépendent de la seule structure des énoncés et non de faits particuliers qui peuvent s'y trouver mentionnés. Un énoncé comme $p \supset q . \supset . -q \supset -p$ (si p implique q, non-q implique non-p), ne mentionne aucun fait déterminé, car p, q peuvent être des faits quelconques ; il ne peut donc se fonder que sur la structure des faits mentionnés : l'implication de deux faits quelconques, l'implication de la négation du premier fait par la négation du second.

Une loi logique ne peut être *observée dans les faits*, car les faits sont forcément particuliers et l'on ne pourra jamais faire sur eux que des constatations particulières. Mais une loi logique peut être *exprimée dans sa généralité par des symboles* particuliers, elle peut être *rendue évidente par leur maniement*, pourvu que les symboles employés ne représentent que des faits *indéterminés*. Eu égard à la méthode d'expression et de preuve, on pourra définir une loi logique : *une proposition qui s'écrit en symboles en ne mentionnant que des faits indéterminés, et qui se prouve en ne consultant que ces symboles à sens indéterminé.*

C'est par ce biais de symboles à sens indéterminé ou « ambigu » que la logistique cherche à associer l'évidence tangible et concrète dans la méthode à l'absolue généralité et à l'abstraction la plus haute dans les résultats.

11. **Déduction des lois logiques à partir de propositions primitives.** — Deux méthodes ont été proposées pour la preuve des lois logiques qui portent sur des énoncés de faits particuliers ; l'une vise à *déduire* ces lois de certaines « propositions primitives » (n° 11), l'autre, celle de Wittgenstein (n° 12), prétend à une *certitude immédiate*, sans raisonnement proprement dit.

Selon tous les logisticiens, sauf Wittgenstein, certaines lois devront être posées comme « propositions primitives » indémontrées [1]; de ces propositions primitives se *déduiront* ensuite le restant des lois logiques.

Les lois logiques couramment admises peuvent se déduire d'une infinité de systèmes plus ou moins complexes de propositions primitives ; pourvu qu'il soit suffisant, n'importe lequel de ces systèmes sera à la rigueur acceptable. Pour des raisons qui vont de soi, la logistique s'est cependant efforcée de ramener à un minimum le nombre des propositions primitives : travail minutieux et de longue haleine, dont les progrès ont été de pair avec l'unification de la théorie des structures.

Jusque tout récemment, comme ils se heurtaient à une multiplicité d'opérations logiques, les logisticiens se voyaient contraints de poser des systèmes provisoirement irréductibles de propositions primitives, systèmes passablement complexes et disparates [2]. Des esprits pressés voyaient même dans cette multiplicité des propositions primitives une découverte définitivement acquise ; les Couturat et les Rougier, pour ne parler que d'eux, n'avaient pas assez d'expressions dédaigneuses pour les anciens logiciens, bornés au point d'avoir cru déduire la logique d'un seul principe. Or Sheffer a réussi l'unification des opérations logiques ; et celle-ci a permis à Nicod, en 1917, de réduire à deux, et même, si l'on veut, à une, les propositions primitives du début des *Principia*. Les propositions de Nicod seront les suivantes :

1° $p \mid -p$. L'affirmation d'un fait et sa négation s'excluent.

2° $p \supset q \,.\supset.\, s \mid q \supset p \mid s$. Si le fait p implique le fait q, n'importe quel fait s qui exclut q est exclu par p.

Ces deux principes pourront être combinés en un seul :

$p \,.\supset.\, q.r :\supset.\, t \supset t \,.s \mid q \supset p \mid s$. Si le fait p implique le fait q et un autre fait quelconque, alors tout fait t s'implique lui-même, et tout fait s qui exclut q est exclu par p [3].

Les deux principes de Nicod (combinés dans son principe unique) équivalent, le premier au principe de contradiction, le second au « dictum de nullo » ; à ceci près que nous nous cantonnons pour

1) La preuve ou, pour mieux dire, la confirmation des propositions primitives ne pourra être donnée que par induction. Cf. *Principia1*, p. 62. *Principia2*, p. 59.

2) Voir p. ex. le système qui sert de point de départ aux *Principia*. Chap. *1.

3) Voir *Principia2*, p. XVIII, et *Introduction to Mathematical Philosophy*, pp. 151-152. Le signe | exprime dans ces propositions la « négation alternative ». Il est possible d'écrire entièrement les propositions au moyen de barres *(Prin-*

l'instant dans le domaine des faits, nous voici revenus aux premiers principes d'Aristote et de la logique de tous les temps.

* * *

Il reste à DEDUIRE des propositions primitives les lois logiques des énoncés de faits.

Les déductions de la logistique — et c'est d'ailleurs ce qui fait leur complexité souvent fastidieuse — n'utilisent que des procédés d'une simplicité élémentaire :

1° Puisqu'une *définition* (n° 8) n'est qu'une convention de notation, cette convention nous autorise *ipso facto* à écrire les symboles définis à la place des signes qui servent à les définir. Puisque la notation $p \supset q$ équivaut par définition à $p \mid -q$, je puis énoncer le principe $p \mid -p$ sous la forme $p \supset p$: simple différence d'écriture.

2° Puisque les lettres p, q, r... dénotent des faits *quelconques*, il est loisible de *substituer* à chacune d'elles, dans une proposition précédemment établie, la désignation de tel fait déterminé *ou indéterminé* que l'on voudra. Si on a $p \mid -p$, on a par le fait même $(p \supset q) \mid -(p \supset q)$, $(p \vee q) \mid -(p \vee q)$, etc.

3° La seule *déduction* proprement dite, dans cette partie de la logistique, sera celle qui affirme une proposition parce qu'elle est *impliquée* par une proposition vraie : sachant que le fait p implique le fait q, et que le fait p est vrai, je conclus que q est vrai. (Syllogisme hypothétique appliqué aux simples faits) [1]).

cipia2, p. XIX), mais la notation obtenue est d'une complexité presque illisible. Si nous remplaçons les barres par des points, comme nous le proposions au n° 8, les deux propositions de Nicod seront : $p.pp$ et :

$$p.qq :: sq : ps.ps :. sq : ps.ps$$

La proposition de Nicod deviendra :

$$p.qr :: t.tt :. sq : ps.ps$$

Ainsi écrite elle paraît plus simple que les deux autres propositions ; mais cette simplicité ne serait-elle pas due à l'emploi un peu artificiel de la négation alternative de *deux* faits comme opération unique ? Si l'on prend comme idée primitive (traduite par la juxtaposition ou le signe de négation) la négation alternative d'*une ou plusieurs* propositions, les deux propositions seront respectivement : $p.-p$ et $p.-q : sq : p : s$.

Mais la proposition unique restera :

$$p.qr :: t.-t :. sq : p : s.$$

1) Grâce à la définition du n° 8 les lois et l'usage de l'implication (c.-à-d. des lois usuelles du raisonnement hypothétique, dans leur application aux faits) se déduisent, par ces trois procédés très simples, des propositions primitives : principe de contradiction et « dictum de nullo ». C'est en vertu de *substitutions*

Un raisonnement qui use de *substitutions* et d'*implications* jouit-il d'une certitude tangible et absolue ? N'*ajoute*-t-on rien, en en faisant usage, au simple énoncé des propositions primitives ?

On ne voit pas ce qu'on objecterait à la substitution *par définition* d'un signe à d'autres signes : la notation a changé, l'idée n'a changé en rien. Par contre, il y a progrès dans la pensée lorsque l'esprit passe de deux prémisses à une *conclusion,* ou simplement du symbole d'un fait quelconque p, q, r... au symbole de *telle structure déterminée* $p \vee q$, $p \supset q$. C'est pourquoi, d'après Russell, le droit à substituer et à déduire ne serait pas renfermé, inscrit dans les prémisses ; il devrait être posé comme vérité indémontrable, on ne pourrait proprement *lire,* retrouver tangiblement la conclusion dans le symbolisme des prémisses [1]).

Sans doute, peut-on répondre, il y a progrès *psychologique* lorsqu'on passe du symbole général au symbole plus particulier, des prémisses à la conclusion ; mais il n'y a pas pour cela progrès *logique,* puisqu'on n'a fait que lire, que voir distinctement ce qui était déjà *contenu* dans les symboles. C'est en partant de ce point de vue qu'un Wittgenstein déclarera inutiles les principes de Russell [2]). Mais remarquons qu'ainsi, en fin de compte, si l'on en tente une critique rigoureuse, les méthodes logistiques deviendront tributaires de toute une psychologie du symbole et de sa lecture.

12. **Méthode de Wittgenstein**. — Nécessairement, semble-t-il, toute logique comportera des propositions « primitives » ou *indémontrables,* celles sur lesquelles se fonderont les diverses *démonstrations*. Mais s'il n'est pas possible de *démontrer* toutes les propositions de la logistique, n'y a-t-il pas moyen d'en *montrer* l'évidence sous forme tangible et immédiate ? Ne pourrait-on ainsi « prouver » l'entièreté des lois logiques ?

par définition (1r procédé) qu'on transformera en lois de l'implication des lois de l'alternative des faits. C'est parce qu'une implication ou équivalence est un simple fait qu'on pourra la substituer à un fait p, q, r, figurant dans une loi précédemment démontrée (2d procédé). Le 3e procédé permettra de progresser dans les déductions, par voie syllogistique.

1) En ce qui concerne la déduction, voir *Principia,* Prop. 1. 1, *Principia2,* p. XVI et suiv., *Introduction to Mathematical Philosophy,* p. 152. Quant à la substitution, voir ce dernier ouvrage, p. 151, note 1.

2) *Tractatus,* Prop. 5. 132.

Wittgenstein pense y parvenir en partant des considérations que voici [1]) :

a) Concernant un certain nombre de faits p, q, r, on ne peut construire qu'un nombre déterminé de combinaisons d'affirmations et de négations. Concernant le fait p il n'y a place que pour deux possibilités : « p » ou « non-p ». Concernant deux faits p et q, il y a place pour quatre possibilités : « p et q », « p et non-q », « non-p et q », « non-p et non-q » ; et de même pour un plus grand nombre de faits.

Le tableau des possibilités pour un nombre donné de faits ne doit pas être *démontré;* on peut le construire, donc le rendre *tangible* en essayant toutes les combinaisons possibles de symboles.

b) Or, par définition (nº 9), donc avec une évidence immédiate, tous les énoncés de faits reviennent à des combinaisons d'affirmations et de négations, c'est-à-dire à l'affirmation de certaines « possibilités », à la négation de certaines autres [2]).

P. ex. la proposition $p = q$ revient à affirmer « p et q » ou « non-p et non-q », et par contre à nier « p et non-q » et « non-p et q ».

c) Soit maintenant une proposition où figurent un ou plusieurs symboles concernant des faits quelconques ; l'évidence de la proposition, son caractère « tautologique » sera établi si toutes les possibilités que l'on peut construire à l'aide des symboles coïncident avec les possibilités énoncées par la proposition. C'est ce qui peut être vérifié en mettant la proposition en symboles ou par des diagrammes appropriés.

La preuve d'une loi logique se réduit donc à une simple constatation matérielle, la constatation de la coïncidence entre la notation tangible de deux groupes de « possibilités ».

Je veux faire « voir » que $p = p$:

a) Il n'y a concernant p que deux « possibilités » p ou non-p.

b) D'après la définition de l'équivalence, que nous venons de rappeler, la proposition $p = p$ revient à affirmer que, ou bien la possibilité « p et encore p » (c'est-à-dire la possibilité p) ou bien la possibilité « non-p et encore non-p » (c'est-à-dire tout simplement la possibilité « non-p ») se vérifient.

c) On voit que les deux groupes de possibilités coïncident ; donc $p = p$ est une loi logique.

1) *Tractatus,* Prop. 4. 3 sq.; 5. 1 sq.; 6. 1203 sq.

2) M. Zaremba (*La logique des Mathématiques*. Paris, Gauthier-Villars, 1926), emploie la même méthode pour définir les opérations logiques.

Des méthodes comme celle de Wittgenstein, fondées sur des vérifications toutes concrètes, paraîtront à première vue rudimentaires et naïves ; ne sont-elles pas, cependant, l'aboutissement naturel des tendances de la logistique ? La logistique fonde ses preuves sur la lecture, la constatation tangible d'un jeu de symboles ; aucune adjonction de propositions primitives abstraites ne la fera sortir, semble-t-il, de l'ordre des certitudes fondées sur la constatation tangible ; il est naturel qu'elle admette comme évident tout ce qui peut apparaître tangiblement par un jeu — fût-il très compliqué — de symboles. Ses méthodes seraient ainsi dégagées de précautions stériles, mais en même temps leur certitude serait ramenée à de justes proportions.

13. **Objet matériel de cette partie de la logistique.** — Les lois logiques des énoncés de faits comprendront toutes les propositions complexes qui peuvent servir à passer d'une proposition à une autre en vertu d'affirmations, de négations, d'alternatives, de coïncidences, d'implications, d'équivalences, en un mot toutes les relations qui valent de proposition à proposition, si l'on ne fait pas intervenir les liens abstraits entre objets ou entre concepts. Ces lois englobent ainsi toutes les formes de raisonnement hypothétique [1].

Mais ce raisonnement hypothétique, dont ces premières lois donnent les règles, n'est pas le raisonnement hypothétique appliqué à *toute espèce* de proposition. Les signes littéraux employés ne représentent chacun que la mention d'un *fait*, les rapports notés sont des rapports de *faits* particuliers, les opérations envisagées ne feront que coor-

1) A vrai dire les lois qui constituent cette partie de la logistique *(Principia*, chap. *2 à *5) sont en beaucoup plus grand nombre que celles qu'on énonce d'ordinaire sur le raisonnement hypothétique. C'est que la logistique a senti le besoin de formuler bien des lois qu'on négligeait jusqu'à elle, ou parce que trop compliquées, ou parce que trop simples, ou parce que sans utilité pour les raisonnements habituels. Mais cela ne signifie pas que les deux logiques partent de principes inconciliables.

donner des *faits* particuliers. Nous avons ici le raisonnement *dans son application la plus élémentaire,* un raisonnement hypothétique dont la matière *ou l'« objet matériel » consiste dans les seuls faits particuliers.*

Sans doute les lois du raisonnement hypothétique, prouvées maintenant pour les énoncés de faits, pourront-elles être ultérieurement *étendues* aux propositions générales. Disons plus exactement : on démontrera pour ces propositions des lois *analogues*, mais la chose exigera des définitions, des restrictions, des démonstrations nouvelles [1]).

14. Objet formel des premières lois de la logistique. — Les premières lois de la logistique ont donc pour objet matériel exclusif les faits particuliers ; *ce n'en sont pas moins des propositions universelles et nécessaires,* qui font abstraction du contenu particulier des faits et *qui n'ont pour objet formel que la structure abstraite des énoncés des faits.*

L'expression de ces lois logiques mentionne et concerne, il est vrai, des faits particuliers p, q, r, elle ne mentionne ni ne concerne les particularités de ces faits. Une loi comme $p \vee -p$ [2]) ne mentionne et ne révèle de façon déterminée qu'une seule chose : la structure commune à toutes les affirmations qui posent « un fait présent ou absent ». Puisqu'on ne dit rien du contenu du fait p, puisque la seule structure « un fait est présent ou absent » se trouve

1) Il n'est donc pas correct — bien que les logisticiens le fassent eux-mêmes — d'appeler « logique des *propositions* », sans plus, cette première partie de la logistique. Tout raisonnement (même hypothétique) sur des propositions explicitement générales, présuppose naturellement la connaissance et l'analyse des propositions générales. Si, avant de donner cette analyse, la logistique prétendait établir les lois de *tout* raisonnement hypothétique, ses adversaires auraient raison de lui reprocher un cercle vicieux, puisqu'elle démontrerait les lois des propositions générales par celles du raisonnement hypothétique, qui les présupposerait dans une certaine mesure. Mais si la terminologie reste un peu flottante, la délimitation exacte de l'objet des diverses parties de la logistique est parfaitement nette dans les Principia.

2) Principe du tiers exclu appliqué aux énoncés de faits.

mentionnée, c'est que cette structure est la seule chose qui importe, la seule raison de la vérité de la loi logique. Les lois logiques seront des lois purement formelles, purement « structurales », pourrions-nous dire, qui ne se référeront qu'à la structure *abstraite* et feront abstraction du contenu des faits.

Tenant à une propriété *abstraite*, il est clair que la loi logique sera *générale*. La loi $p \vee -p$ vaudra pour *toutes* les affirmations qui ont pour structure d'affirmer un fait ou sa négation ; elle ne vise donc pas *un* fait, mais *tout un genre* d'énoncés sur des faits.

Les rapports énoncés dans les lois logiques, — lois universelles et fondées sur des propriétés abstraites des énoncés — ces rapports seront forcément des rapports *nécessaires*. Pour reprendre toujours le même exemple, le rapport d'alternative énoncé dans $p \vee -p$ n'est pas un rapport contingent de deux faits particuliers, mais un rapport nécessaire, fondé sur l'incompatibilité de « structure » entre l'affirmation et la négation d'un fait.

Comme toute logique donc, la logistique a pour objet formel l'abstrait et l'universel. Si la chose n'apparaît pas à première vue, c'est que, dans ces premières lois, les caractères d'abstraction, d'universalité, de nécessité ne sont d'ordinaire pas rendus tangibles par des signes *explicites*. C'est *implicitement* que la logistique les note et les démontre, en ne visant jamais, dans ses notations et ses démonstrations, que des faits *indéterminés*, en ne mentionnant donc aucun contenu particulier, aucune application particulière, aucune condition particulière de validité ; elle ne laisse ainsi place que pour une interprétation abstraite, universelle, nécessaire [1]). La logistique ne peut *montrer*

1) Pour exprimer explicitement que $p \vee -p$ est vraie pour *tous* les faits p, il faudrait écrire, comme nous le verrons : $(p).\ p \vee -p$. La première édition des Principia croyait devoir distinguer entre $(p).\ p \vee -p$ (proposition universelle proprement dite), et $p \vee -p$ (ce qu'elle appelait l'assertion de la fonction propositionnelle $p \vee -p$). Une proposition primitive spéciale paraissait néces-

l'abstrait, l'universel, le nécessaire ; mais elle fournit à l'intelligence des matériaux qui ne laissent place à aucune autre interprétation.

15. **Usage et priorité de ces lois dans la logistique**. — Quel sera l'*usage* d'un raisonnement qui n'a pour matière que l'énoncé de faits particuliers ? On n'en conçoit l'application *immédiate* qu'à des enchaînements de faits particuliers donnés arbitrairement (dans les jeux, par exemple), ou créés artificiellement (dans une machine) ou amenés par le hasard des circonstances (qu'on songe aux problèmes que peut poser l'organisation des affaires).

Mais ce n'est pas à ce point de vue que les lois des énoncés de faits ont intéressé les logisticiens : ils y ont cherché un *point de départ*, concret par sa matière et tangible par son mode d'évidence, et dont l'on pourrait faire sortir la démonstration de l'ensemble des lois logiques. La logistique a pour but de rendre les évidences tangibles. Or, par définition, les seules propositions qui énoncent le donné tangible seront les énoncés de faits ; les seules lois logiques qu'on peut vérifier tangiblement — grâce à l'emploi des symboles indéterminés — seront les lois de ces énoncés de faits. Les lois qui portent sur des propositions générales (par exemple les lois classiques du syllogisme) — ne deviendront tangibles qu'ensuite, dans la mesure où l'on prouvera qu'elles sont contenues dans les lois des énoncés de faits.

R. Feys.

saire pour passer de l'une à l'autre. Dans Principia[2] (p. XIII) les deux expressions sont considérées comme rigoureusement synonymes. Si la chose en valait la peine, on pourrait peut-être introduire des notations « abstraites » ne mentionnant aucune lettre déterminée (quelque chose comme les diagrammes de Venn ou le « spectre logique » de Macfarlane) ; on pourrait user d'un signe spécial pour l'« implication nécessaire » ; ces notations ne feraient que rendre explicite ce que la notation par faits indéterminés exprime implicitement.

XVI

IN MEMORIAM

D. NYS

C'est la douleur dans l'âme que nous remplissons le pénible devoir d'annoncer à nos lecteurs la mort de M. le professeur Désiré Nys. Né le 23 novembre 1859, il était, depuis 1893, l'année où fut fondé l'Institut supérieur de Philosophie, attaché à l'enseignement des sciences et de la philosophie de la nature à l'université de Louvain. Dans ce philosophe et ce savant qui ne tarda pas à devenir son ami intime S. E. le cardinal Mercier avait aussitôt reconnu un des collaborateurs les mieux qualifiés de l'œuvre de restauration néo-scolastique. M. Nys voua sa vie à l'étude, sans se laisser distraire jamais de l'austère et lourde tâche scientifique qu'il avait assumée. Il accomplit ce qu'il avait résolu d'accomplir : le renouvellement et le rajeunissement de la cosmologie. Les cent premiers fascicules de cette Revue sont remplis d'articles sortis de sa plume et qui tous traitent de questions de science dans leurs rapports avec la philosophie.

La *Revue néo-scolastique* qui perd en M. le professeur Nys un collaborateur dévoué et précieux, rend un hommage ému à l'œuvre féconde de ce grand travailleur.

Ceux qui l'ont connu de près perdent aussi un ami, et quel ami ! Sa bonté souriante avait créé autour de lui une atmosphère d'universelle sympathie. Celle-ci prit une forme touchante quand on le sut atteint d'un mal qui ne pardonne pas et contre lequel il luttait avec vaillance. Il mourut doucement le 14 septembre dernier.

Une prochaine livraison s'occupera de son œuvre scientifique et philosophique.

M. De Wulf.

XVII

LA GENÈSE DE L'ŒUVRE D'ARISTOTE D'APRÈS LES TRAVAUX RÉCENTS

*(Suite et fin *)*

IV

Les écrits physiques

Les rapports étroits de la métaphysique d'Aristote avec sa physique ont amené tout naturellement W. Jaeger à soulever maint problème d'ordre plutôt cosmologique, — problèmes tant littéraires que doctrinaux, — à propos de l'évolution des idées du Stagirite en philosophie première. Les réponses données à ces questions incidentes ont été signalées et même brièvement discutées, quand il y avait lieu, au paragraphe précédent. Reste à voir comment il y a lieu de se représenter la succession et la genèse des traités physiques, qui forment dans le *Corpus aristotelicum* une série fort importante et, en apparence du moins, assez bien enchaînée.

A ces problèmes d'ordre général W. J. a consacré des études bien moins détaillées qu'aux problèmes analogues soulevés par la *Métaphysique* ou même par les *Ethiques* ou la *Politique*. On peut les comparer à des fouilles pratiquées d'une manière rapide et sporadique, sous l'œil exercé d'un explorateur qui prétend reconnaître seulement les grandes lignes d'édifices ensevelis sous des décombres, sachant bien que pour reconstituer avec certitude l'ensemble et les détails de la construction, il faudrait pousser les travaux encore beaucoup plus avant. Voici le résumé des résultats — provisoires sans doute — obtenus par W. J. dans ce domaine immense et en somme peu exploré jusqu'ici ; ils font l'objet d'un assez court chapitre de son livre (pp. 308-327).

*) Voir *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, août 1927, pp. 307-341.

A son avis la pensée d'Aristote n'a pas moins évolué en physique qu'en toute autre discipline, mais il est plus difficile de fixer les étapes de cette évolution, parce que les traités que nous possédons, bien que fort anciens pour une bonne part, nous sont parvenus remaniés par leur auteur vers la fin de sa carrière. Les références assez nombreuses de ces écrits entre eux confirment en général de façon remarquable l'ordre des traités et des livres fixé par la tradition ; mais, dès lors, ce système de références perd tout intérêt quand il s'agit de résoudre des problèmes de chronologie ; il date évidemment lui-même de la dernière revision faite par Aristote des ouvrages en question et marque tout au plus la suite logique des traités, telle qu'il la concevait à ce moment. Pourront seules fournir des indications utiles les références qui, à raison de quelque anomalie ou de quelque particularité dans les désignations, trahissent un état du texte antérieur à celui qui nous est familier.

On dispose toutefois d'indices suffisants pour distinguer en général les éléments anciens ou récents, qui entrent dans la composition des ouvrages considérés. Parmi les plus anciens, les uns nous reportent à une période à peu près contemporaine du περὶ φιλοσοφίας, les autres à une date voisine mais déjà postérieure, car on constate que le point de vue adopté dans ce dialogue est dépassé dans le traité systématique. Ainsi dans le *De Caelo*, si parent sous d'autres rapports du π. φιλοσ., la circulation des astres n'est plus attribuée à une activité volontaire, comme dans l'autre ouvrage. D'autre part, *Metaph.* A présuppose en maints passages l'existence d'une série de φυσικά, contenant l'exposé de la doctrine des quatre causes : cela prouve l'existence vers 347, non seulement du livre II de notre *Physique*, mais encore d'un ensemble d'écrits du même genre, mentionnés sous une désignation commune. Cette constatation se trouve confirmée par les doctrines supposées connues et admises dans d'autres parties un peu plus récentes, mais fort anciennes pourtant, de la *Métaphysique* (M, 9, 1086 a 23 sqq. ; Λ, 1-5) : matière et forme, théorie du mouvement, — doctrines impliquant celle de la puissance et de l'acte. L'explication téléologique de la nature a sans doute été conçue par Aristote sous l'influence directe de Platon et encore de son vivant.

C'est d'ailleurs surtout dans la *Physique* proprement dite qu'on constate la présence de morceaux et de touches de dates très différentes. Le livre VII n'a pas été destiné par Aristote à la place qu'il occupe actuellement et fut écrit, la chose paraît hautement probable, à un moment où son auteur ne regardait pas encore la théorie des Idées comme définitivement périmée. Le reste du traité est

composé d'au moins deux parties distinctes (comprenant chacune plusieurs sections) : étude *des principes* et étude *du mouvement*, citées sous ces dénominatians dans *De Caelo*, *de Gen. et Corr.*, et même dans *Physic.* VIII. Ce dernier est un écrit indépendant, distinct de la *Physique* primitive, à laquelle il renvoie sous cette désignation même, sans distinguer, dans ces cas-là, traité des principes et traité du mouvement.

W. J. croit pouvoir affirmer qu'il date des dernières années d'Aristote ; il infère cette conclusion des preuves alléguées en faveur de la théorie du Premier Moteur et des objections d'ordre astronomique qui arrêtent assez longuement l'auteur et dérivent vraisemblablement de Calippe. Quant au reste du traité, les références de *Metaph.* A et N nous forcent à reporter à l'époque « platonicienne » d'Aristote les livres I et II ; et l'on peut y joindre sans crainte d'erreur les livres suivants (VIII exclu), pris dans leur ensemble, bien qu'ils portent la trace de remaniements postérieurs : telle la mention du Lycée, au livre IV (11, 219 b 21). Le caractère spéculatif de la physique aristotélicienne s'explique ainsi de façon naturelle : elle a été conçue sous l'inspiration et l'influence directe du platonisme.

Ces rapports étroits de la cosmologie d'Aristote avec celle de son maître ressortent encore mieux dans les questions plus spéciales discutées dans le *De Caelo*. Cet ouvrage, cité déjà dans les parties les plus anciennes de la *Métaphysique*, doit, de l'avis de W. J., avoir été écrit peu après 347. Il s'attache à noter soigneusement les points de contact du traité, d'une part, avec le *Timée*, d'autre part, avec le περὶ φιλοσοφίας. Vis-à-vis de ce dialogue, les deux premiers livres de *De Caelo* marquent tantôt un accord complet dans la doctrine (animation du ciel), tantôt un progrès réel : explication nouvelle du mouvement naturel des corps simples. La preuve de l'existence du 5e élément est donnée avec un accent triomphal, qui fait croire à une invention toute récente de l'auteur fier de sa découverte ; le morceau inséré au début du livre I, serait donc antérieur au περὶ φιλοσοφίας, où la théorie est déjà connue et mise en œuvre comme telle, Aristote l'ayant inventée, suivant l'opinion de W. J., durant son séjour à l'Académie. Pour le reste on peut relever des rapports même littéraires entre les deux écrits successifs, le premier étant utilisé directement dans le second : référence explicite au dialogue sous la désignation de ἐγκύκλια φιλοσοφήματα, dans *De Cael.*, I, 9, 279 a 30 ; extraits plus ou moins remaniés, dans ce chapitre et les suivants (10-12) et dans II, 1, reconnaissables à leur style, si différent par sa magnificence du reste des

traités didactiques. Ainsi le cas de *De Caelo* I-II est clair : ces livres ne peuvent avoir été écrits que fort peu de temps après le περὶ φιλοσοφίας. L'horizon intellectuel de l'auteur y est encore tout à fait celui de l'ancienne Académie : problèmes cosmologiques soulevés par les Pythagoriciens, questions d'ordre astronomique discutées par Platon, utilisation dans ce domaine de renseignements encore tout frais venus de Babylone et d'Egypte, lignes insécables de Xénocrate, théorie géométrique des éléments et de la gravitation du *Timée*.

Les livres III-IV de *De Caelo*, avec lesquels *De Generatione et Corruptione* forme un tout, ne sont guère plus récents. L'auteur s'y meut dans les mêmes cadres spéculatifs que dans la *Physique* et *De Caelo* I-II : la polémique y est dirigée contre les éléments platoniciens ramenés à des figures géométriques, et contre l'atomisme de Leucippe et Démocrite.

Au sujet des *Météorologiques*, W. J. est moins affirmatif : il croit devoir les attribuer à une date beaucoup plus tardive, à cause des recherches spéciales plus approfondies et de l'esprit plus « scientifique » qui caractérise ce traité. On a noté déjà plus haut combien cet argument est faible, pour ne pas dire nul. Les indications tirées de détails concrets et la réponse opposée sur ce terrain à Ideler, qui donne comme *terminus ante quem* l'expédition d'Alexandre en Asie (pp. 325-326, note), ont une valeur beaucoup plus réelle.

La cosmologie aristotélicienne devait être complétée par des études spéciales dans le domaine de la vie ; mais ces traités zoologiques (réduits d'abord à *De Part. Animal.* et *De Gen. Animalium*), basés sur des observations de détail, n'ont pu voir le jour qu'à une époque beaucoup plus tardive que la physique générale. On a retracé plus haut (paragraphes I et III) leur succession d'après la reconstruction de W. J.

La position de celui-ci en ce qui concerne les écrits physiques proprement dits est, quant au reste, fort claire : l'élaboration par Aristote de sa théorie de l'univers matériel date en grande partie de sa période platonicienne ; il a donné à ses vues une forme à peu près définitive, peu après 347, dans une série de traités, représentés par *Physique* I-VI (VII), *De Caelo, De Generatione et Corruptione*. Vers la fin de sa carrière il a fait subir à ces écrits des remaniements et des retouches, dont on retrouve la trace, mais qui paraissent dans l'ensemble peu importants. Le reste des écrits physiques se place plutôt durant le dernier séjour à Athènes.

On a pu le constater, la théorie de W. J. sur la genèse des écrits

physiques d'Aristote se borne aux grandes lignes et n'entre dans les détails que dans des cas exceptionnels. Par le fait même elle ne prête guère le flanc à la critique. Il va de soi d'ailleurs, qu'une fois admise la composition de *Metaphys.* A durant le séjour en Asie Mineure, le fond de la physique générale devait être attribué à la même époque. D'autre part, on a reconnu depuis longtemps la parenté de certaines parties du *De Caelo* avec le περὶ φιλοσοφίας : W. J. a exploité ici de façon heureuse un filon découvert par d'autres, mais dont ils n'ont pas su tirer le même parti que lui. Il est plus difficile de se rallier à la chronologie qu'il propose pour *Physic.* VIII ; elle repose, en effet, sur l'hypothèse d'une évolution notable dans les vues d'Aristote relatives aux moteurs immobiles des sphères, coïncidant avec des apports nouveaux de données d'ordre astronomique. On a exposé plus haut comment, à l'examen des textes, ceux-ci ne s'accordent pas avec cette hypothèse et comment *Physic.* VIII (ou un écrit de contenu analogue) doit précéder *Metaph.* Λ (sans le chap. 8). Les mêmes réserves doivent être faites quand tel traité ou tel livre est assigné soit à la période « platonicienne », soit aux dernières années d'Aristote, uniquement à raison du caractère dominant de l'écrit : spéculation *a priori,* dans un cas, recherches positives de détail, dans l'autre. Cette argumentation inspirée par une psychologie simpliste, et manquant de bases historiques, n'a pas de valeur. Jointe à des considérations d'un autre ordre, loin de les appuyer, elle les affaiblit en obscurcissant par des vues subjectives les données objectives qu'il s'agit de mettre en relief.

Après bien d'autres W. J. a fait usage des diverses formules dont Aristote se sert dans ses références à ses écrits physiques ; il y voit l'indice de diverses études primitivement distinctes et fondues actuellement dans des traités plus considérables. C'est utiliser ces formules comme si elles énonçaient le titre propre à un ouvrage ou, si l'on veut, à un cours. Or, moins que personne W. J. n'est excusable d'avoir entendu ces formules dans ce sens. Après avoir démontré avec le brio que l'on sait, que les traités d'Aristote ne sont pas des ouvrages, mais des rédactions répondant à des cours, rédactions souvent reprises, retravaillées, comportant des parties de dates diverses et soudées après coup les unes aux autres, il aurait dû en tirer la conclusion obvie qui s'impose de façon évidente : ni ces prétendus ouvrages, ni leurs parties, tant avant qu'après leur insertion dans un « traité », ne portaient de titre. Les formules de référence qui servent à les désigner, ne peuvent reproduire des titres inexistants. Mais elles arrivent à constituer des renvois suffi-

samment précis par l'indication du *contenu* d'un cours ou d'une partie de cours : cours *de physique* (*d'éthique, de politique,* etc.), *études générales sur la nature,* étude *des principes, du mouvement,* etc. Inférer de là l'existence, à un moment donné, d'écrits indépendants portant sur ces diverses matières et désignés par le titre correspondant, c'est se méprendre sans aucun doute sur la signification immédiate des formules en question. C'est au plus tôt dans le sein de l'Ecole après la mort d'Aristote, qu'elles ont pu donner naissance à des titres proprement dits ; à ce moment, en effet, les cours du maître, fixés désormais dans leur texte, devaient prendre aux yeux des disciples une signification nouvelle ; ils pouvaient commencer à perdre peu à peu leur caractère primitif et à apparaître comme des ouvrages subsistant en eux-mêmes, indépendamment de l'enseignement auquel ils se rattachaient par leur origine.

*
* *

On apprécie davantage la sobriété avec laquelle W. J. a traité de la genèse des écrits physiques d'Aristote, quand on aborde l'étude plus approfondie et plus détaillée que M. Paul Gohlke a consacrée, peu après, au même sujet [1]). Ecrite avant mais publiée après l'apparition du livre de W. J., l'auteur a pu faire à cette étude quelques additions provoquées par la lecture de cet ouvrage, mais sans grande importance en somme. Il a cru d'ailleurs devoir maintenir entièrement ses conclusions, fort différentes et des données traditionnelles et du schème nouveau proposé par W. J.

Ces conclusions peuvent se résumer comme suit : la suite et le groupement des écrits physiques d'Aristote tels que la tradition nous les présente, ne sont pas l'œuvre du Stagirite. Sous leur forme actuelle ces écrits résultent de la mise bout à bout de diverses sections d'ouvrages antérieurs du philosophe, sections rapprochées les unes des autres d'après les affinités du sujet, sans qu'il soit tenu compte de leur date de composition.

Ces sections comportent un ou deux de nos livres actuels ou seulement un groupe important de chapitres. Disjointes les unes des autres et regroupées ensuite de façon quelque peu arbitraire, elles ne se sont en général pas compénétrées ni contaminées mutuellement, de sorte que, les pièces étant intactes, l'historien peut

1) Paul Gohlke (Berlin-Lankwitz). *Die Entstehungsgeschichte der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles.* Hermes (Berlin), Bd 59, Heft 3, juillet 1924, pp. 274-306.

arriver, à force de patientes recherches, à reconstituer l'ordonnance et le contenu des traités primitifs, dont ces pièces avaient été violemment extraites.

Aristote aurait, en effet, dans l'hypothèse de P. G., composé à des dates successives deux séries parallèles de traités physiques, la seconde étant destinée à remplacer la première, quand les vues exprimées dans celle-ci ne répondaient plus au progrès de sa pensée. Le mélange de livres et de sections de livre empruntés aux deux séries serait le fait des éditeurs postérieurs. Voici comment P. G. croit pouvoir reconstituer chacune d'elles.

Série primitive : a) D'abord un court traité d'introduction générale : *Physic.* I. P. G. le retrouve dans la liste d'Hésychius au n° 21 sous le titre : περὶ ἀρχῶν ἢ φύσεως α ; *b) Physic.* V-VI = περὶ κινήσεως ᾱ (Hesych. 40) ; *c)* Un *traité des éléments*, qui n'a pas été remplacé dans la nouvelle série, mais qui y a eté repris avec des remaniements ; sous sa forme primitive il devait comprendre *De Caelo* I-III et *De Gen. et Corr.* II, 1-5, chapitres auxquels s'ajoutaient peut-être quelques paragraphes perdus actuellement dans la rédaction nouvelle des chap. 6-11. A ce traité il faut rattacher la section *De Gen. et Corr.* I, 6-10 = περὶ τοῦ πάσχειν ἢ πεπονθέναι ᾱ (Hes. 26), citée par Aristote (*De Anima*, II, 5, 417 a 1 et *De Gen. Animalium*, IV, 3, 768 b 23) comme περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν. Ce petit écrit n'a pas été repris dans la nouvelle série et n'y a pas de correspondant ; il sert ici à relier logiquement *De Caelo* III, fin avec *De Gen. et Corr.* II, début, mais il est d'une date postérieure. — *d) Meteor.* I-III. — Vient ensuite une série de traités zoologiques, actuellement presque tous encastrés dans l'*Histoire des Animaux* : *a) Des parties des animaux* = *Hist. An.* I-IV, 7 ; *b) Du développement des animaux* (π. ζῴων γενέσεως) = *Hist. An.* V-VII ; *c) De la nutrition des animaux* = *Hist. An.* VIII, 1-11 ; *d) Des relations des animaux* = *Hist. An.* VIII, 12-17 ; *e) Des maladies des animaux* = *Hist. An.* VIII, 18-30 ; *f)* περὶ πορείας ζῴων (qui annonce à la fin, 19, 714 b 22-23, le traité suivant) ; *g) De l'âme* = *Hist. An.* IX.

Dans la *nouvelle série* destinée à remplacer la première, les traités se suivent dans le même ordre, ou à peu près, et souvent avec les mêmes titres. Elle se compose des éléments que voici : *a) Physic.* II-IV = περὶ φύσεως ᾱ (Hesych. 81) : *b) Physic.* VIII ; *De Caelo*, IV ; *De Gen. et Corr.* I, 1-5 = περὶ κινήσεὼς ᾱ (Hes. 102) ; *c)* Le traité *des éléments* de la première série remanié et comprenant *De Caelo* I-II + id. III + *De Gen. et Corr.* II en entier sous sa forme actuelle = περὶ στοιχείων γ̄ (Hes. 35). Peut-être faut-il y joindre comme appartenant au même traité *Meteor. IV*. Ce livre fait

partie, en tous cas, de la nouvelle série [1]). Par contre la *Météorologie* proprement dite (I-III) n'y trouve point place, ni sous sa forme primitive, ni sous forme remaniée, ni dans un écrit nouveau.

Série zoologique nouvelle : *a) De Part. Animalium* I-IV (Dans le livre I Aristote prend position, d'une manière générale, vis-à-vis de ses conceptions antérieures sur la nature et la vie) ; *b) De Gen. Animalium* I-V ; *cde)* les traités de la nouvelle série sur la nutrition, les relations, les maladies des animaux, annoncés par l'auteur, n'ont jamais été écrits ou sont perdus ; *f)* περὶ ζῴων κινήσεως ; *g)* Le *De Anima* se rattache à la nouvelle série mais il est antérieur à *De Part. An.* Même série aussi, les autres petits traités psychologiques d'Aristote.

On s'aperçoit assez facilement que les « livres » composant les traités primitifs d'après P. G., et dont le nombre répond aux chiffres indiqués dans la liste d'Hésychius, ne répondent pas du tout aux livres des divisions actuelles, étant tantôt plus courts, tantôt beaucoup plus longs. Ce ne sont pas des sections déterminées de façon matérielle ; aussi certains d'entre eux devaient-ils s'étendre sur plusieurs rouleaux. Ils constituent plutôt des unités logiques et littéraires en même temps, reconnaissables aux paragraphes d'introduction qui les ouvrent et aux formules de conclusion qui les résument souvent à la fin.

P. G. trouve une confirmation de son hypothèse dans la concordance numérique de ces livres si inégaux avec les indications fournies par les listes dont l'origine est antérieure à Andronicus de Rhodes (Diogène Laërce, Hésychius) : c'est bien le signe qu'on est arrivé à reconstituer l'œuvre d'Aristote telle qu'elle était avant les remaniements dus aux éditeurs.

Pour le reste, en distinguant deux séries successives et parallèles d'écrits physiques, P. G. prétend surtout établir les dates relatives des divers traités. Ceux de la première série remonteraient probablement d'après lui au premier séjour à Athènes ; les autres se rattacheraient à un enseignement donné assez longtemps après. C'est tout ce qu'on peut dire jusqu'ici ; pour pouvoir préciser davantage, il faudrait d'abord faire pour tous les ouvrages d'Aristote un travail analogue à celui entrepris pour les écrits physiques et mettre ensuite le tableau d'ensemble ainsi obtenu en rapport avec

1) P. G. envisage en même temps (p. 296, n. 2) la possibilité d'un nouveau traité περὶ στοιχείων, composé de *De Gen. et Corr.*, I, 6-10; II, 6-11; *Meteor.* IV. Toutefois, il ne développe pas plus avant cette hypothèse.

les données d'ordre externe et interne propres à le relier à une chronologie connue.

La question se pose aussi de l'attitude d'Aristote vis-à-vis des ouvrages de la première série, après que la seconde série, destinée à la remplacer, avait vu le jour. Certains d'entre eux semblent avoir été mis entièrement de côté, leur contenu apparaissant à l'auteur comme désormais insuffisant ou périmé ; tels le traité primitif sur la nature et le premier traité du mouvement (*Physic.* I et V-VI). D'autres ont été repris dans la rédaction nouvelle, mais y ont subi des remaniements plus ou moins profonds : c'est le cas du traité des éléments. Enfin, l'*Histoire des Animaux* s'est conservée comme collection de matériaux servant à édifier les théories développées dans les traités zoologiques récents ; aussi de nombreuses additions sont-elles venues la grossir et les corrections de détail la modifier en maints endroits.

La construction historique de P. G., quelque artificielle qu'elle puisse paraître, est au moins bien liée. Voyons sur quelles bases il l'a élevée. C'est d'abord sur une différence de doctrine entre les écrits de la première et de la seconde série : dans ceux de la première, la théorie de la puissance et de l'acte notamment est entièrement absente et n'est pas utilisée du tout, même à propos de problèmes, comme les apories de Zénon, qu'Aristote, plus tard déclarera absolument insolubles sans la distinction de la puissance et de l'acte. Ces deux principes se trouvent bien mentionnés en passant par-ci par-là dans des traités de la première série ; mais, à l'analyse, les passages qui contiennent ces mentions, apparaissent comme des surcharges postérieures souvent assez maladroites. Ceci s'applique surtout à la doctrine du mouvement. — Concernant les éléments on a de même deux théories sinon incompatibles, du moins complètement indépendantes l'une de l'autre. Primitivement Aristote déduisait les 4 éléments des quatre propriétés classiques : chaud, froid, sec, humide (*De Gen. et Corr.* II, 2) ; plus tard, il les a déduits du mouvement (dans le 2d traité π.κινήσεως, savoir *De Caelo* IV), ce qui explique qu'il n'ait pas récrit son περὶ στοιχείων, devenu d'importance secondaire, mais l'ait seulement retouché. En même temps, le grave et le léger qui dans *De Caelo* I, 3 et III, 1, étaient conçus comme des propriétés relatives, acquièrent au livre IV une valeur absolue. — Dans un domaine plus général, les spéculations traditionnelles sur les principes de l'être ont été évincées par le problème des causes : la question de l'origine du mouvement se pose dès lors avec une insistance particulière, la notion de pesanteur, celle de l'âme prennent une importance énorme. Le mouve-

ment, qu'on constate et dans les éléments et dans l'âme, a pour cause, dans les écrits de la seconde série, la nature ; et cette conception nouvelle (cf. *Physic.* II) entraîne la substitution aux traités zoologiques primitifs d'une philosophie plus approfondie du monde vivant (cf. *De Part. Anim.* I). Simultanément en métaphysique Aristote identifiait la substance, non plus à l'individu, mais au concept ; et les applications de cette notion renouvelée se retrouvent dans la physique des traités récents, avec l'esprit desquels elle est en parfait accord.

A ces considérations tirées de la différence de doctrine entre les divers livres, P. G. joint une analyse très poussée des traités en question, pour confirmer ses vues. Il doit se borner nécessairement à des indications sommaires et assez générales sur le contenu des diverses sections qui les composent. Mais pour le reste il relève avec soin tous les indices extérieurs qui peuvent jeter quelque lumière sur le processus de leur composition et la succession de leurs parties : termes techniques qui prennent une signification nouvelle, répondant à l'évolution doctrinale, dans les écrits plus récents : p. ex. κινητικός, qui dans les plus anciens a parfois un sens passif, n'est plus employé plus tard que dans le sens causal actif (influence de la théorie de la nature et des causes) ; — formules de raccord entre les livres ou sections de livres, ou bien absence de formules de ce genre ; paragraphes résumant les chapitres ou les livres qui précèdent, avant d'aborder une matière nouvelle ; courtes introductions annonçant les développements qui vont suivre et phrases de conclusion qui marquent la fin de ceux-ci ; accrocs faits à l'ordre exigé par ces indications, dans l'état actuel du texte : développements nouveaux interrompant un développement annoncé d'avance et exécuté partiellement suivant le plan prévu ; question déclarée vidée dans une phrase de conclusion et soumise immédiatement après à une nouvelle discussion ; promesses qui paraissent n'avoir jamais été tenues ; — enfin, paragraphes obscurs, d'une concision extrême, placés d'ordinaire à la fin d'une section, et qui s'expliquent soit comme un exposé trop serré que l'auteur, faute de place, aurait ramassé à la fin d'un rouleau, soit comme des notes non encore rédigées, indiquant simplement les remaniements ou les additions à faire aux développements précédents, jugés insuffisants mais non encore remplacés par d'autres. Dans ces diverses particularités de la composition, surtout dans les anomalies signalées en dernier lieu, P. G. trouve une confirmation générale éclatante de son hypothèse de deux séries successives d'écrits physiques ou bien des indications intéressantes sur la date

relative de tel ou tel morceau, qui se trahit comme une addition apportant des corrections à un traité de l'une ou de l'autre série, mais d'ordinaire de la première.

Aux indices d'ordre externe déjà énumérés il faut joindre les références, auxquelles P. G. a prêté une attention particulière. On sait que ces références, qui paraissent au premier abord fournir une base solide à une chronologie relative des divers écrits, sont en réalité une *crux interpretum*, parce que, rapprochées de nos traités actuels, elles mènent dans les différents cas à des conclusions incompatibles et contradictoires entre elles. Dans le système de P. G., comme dans celui de W. J., ces difficultés disparaissent tout naturellement par la distinction dans le même traité de parties plus récentes et de parties plus anciennes. Mais P. G. va beaucoup plus loin que W. J. : pour lui ces diverses parties d'âge différent ont eu une existence indépendante de nos traités actuels ; elles constituent des écrits bien délimités, qu'Aristote cite fréquemment par le titre qu'il leur avait donné. Les titres d'ailleurs sont souvent, il ne faut pas l'oublier, les mêmes pour les traités parallèles des deux séries : traités *de la nature*, *du mouvement*, ouvrages de la série zoologique contenue dans *De An. Hist.* et répondant aux autres que nous possédons encore avec leurs titres primitifs : *De Part. Animalium*, etc. Dans ces conditions l'hypothèse proposée ne résout pas seulement de manière aisée le problème des références ; elle trouve dans ces faits troublants, devenus tout à coup entièrement intelligibles, son plus solide appui. Il n'y a pas, jusqu'aux particularités des formules de réference, qui ne jettent ici quelque lumière sur les rapports des écrits entre eux. Ainsi la mot πρότερον sans plus renvoie régulièrement à un passage appartenant au même ouvrage ou à un ouvrage antérieur de la même série ; mais quand l'auteur y joint l'indication du traité, on constate que ce traité appartient à l'autre série et ne peut donc être rappelé simplement par l'indication : « plus haut » ; il y a plus : dans les renvois de la série zoologique récente à l'autre, jamais le mot πρότερον ne figure à côté de la mention du traité [1]). — Encore : dans la référence ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις τοῖς περὶ κινήσεως (*Physic.* VIII, 8, 263 a 11), l'auteur distingue expressément ces *premières* études sur le mouvement d'autres qui seraient postérieures : on constate, en effet, que la

1) P. G. se débarrasse un peu trop facilement (p. 296) du passage *De Part. Anim.*, IV, 11, 692 a 17 — dont le texte d'ailleurs est incertain, — en déclarant simplement que le mot πρότερον y est absent de la tradition *(nicht überliefert)*. En réalité il ne manque que dans un ms.; les autres ont πρότερον ou πρόσθεν.

citation se trouve dans le nouveau traité *du mouvement,* renvoyant à l'ancien. — P. G. explique de même d'autres cas, moins frappants pourtant.

Sans doute, l'ensemble des données, qu'il a mises en œuvre, à supposer qu'elles répondent aux faits et soient exactement interprétées, est de nature à produire un effet impressionnant, quelque étrange que soit la conclusion qui paraît s'en dégager. Mais précisément l'exactitude de ces données, l'interprétation surtout qui y est jointe, sont fort sujettes à critique. Quelques considérations rapides au moins doivent y être consacrées.

Si j'ai exposé si longuement l'hyphothèse de P. G. sur la formation des écrits physiques d'Aristote et les arguments dont il l'appuie, ce n'est pas que je veuille mettre en parallèle la valeur de son travail avec celle des vues développées par W. J. sur le même sujet. Mais le rapprochement de leurs essais historiques paraît instructif par leur contraste même. On constate qu'une méthode, fort analogue en somme dans les deux cas, a conduit à des résultats très différents et de valeur très inégale. Tout gît, dès lors, dans l'application et c'est la manière dont elle se fait, l'esprit dans lequel elle est conduite, — choses qui échappent à toute méthode et relèvent uniquement des qualités personnelles du chercheur, — qui ont, en l'espèce, une importance primordiale.

Il va de soi que toute l'argumentation de P. G. ne peut être discutée par le détail dans cette étude critique. Plus encore que dans l'exposé de ses vues, on devra se borner à des questions générales ou à l'examen de quelques cas typiques.

Il y a d'abord un fait capital qui aurait dû mettre P. G. en défiance sur la valeur de ses déductions : c'est l'invraisemblance des conclusions qui en dérivent. Passe encore qu'Aristote ait écrit à nouveau une série de traités dont chaque unité reprend en gros les mêmes matières et porte le même titre que l'unité correspondante d'une série antérieure ; la chose, tout en étant assez étonnante, pourrait à la rigueur s'expliquer. Mais qu'après cela un éditeur, — mettons Andronicus de Rhodes, — se trouvant en face de ces écrits formant chacun une unité bien ordonnée et reliée logiquement à d'autres ouvrages destinés à la précéder ou à la suivre, ait éprouvé le besoin d'en faire l'affreux mélange imaginé par P. G., cela dépasse les bornes. Dans quelque désordre qu'Andronicus ou un autre ait pu trouver la bibliothèque d'Aristote, jamais dans ses essais de reconstitution il n'aurait poussé la maladresse et la stupidité jusqu'à unir précisément tout ce qui devait demeurer séparé

et, cela, en arrivant par la même opération à séparer ce qui aurait dû rester uni !

Mais venons-en à l'examen des arguments de P. G. considérés en eux-mêmes. Il y a d'abord les différences de doctrine entre les livres. Pour qu'elles permettent de conclure à une évolution dans l'esprit de l'auteur, il faut ou bien que les vues divergentes soient inconciliables entre elles ou du moins qu'elles marquent les unes vis-à-vis des autres un progrès notable dans l'explication philosophique. C'est bien d'ailleurs ce que croit constater P. G. dans les écrits physiques d'Aristote, tels qu'il les a rangés en deux séries. Seulement il a omis de considérer l'hypothèse d'une simple différence de point de vue entre les exposés divergents, hypothèse qu'il n'eût fallu négliger en aucun cas, mais qui s'impose pour ainsi dire à l'attention, quand on a affaire à un esprit souple comme celui d'Aristote, qui aime à retourner chaque question et à l'examiner sous toutes ses faces, qui par méthode fait précéder bien souvent d'une discussion dialectique l'examen approfondi et la solution définitive des problèmes, discussion où peuvent entrer des éléments sans valeur aucune à côté d'autres susceptibles de résoudre la question d'une manière au moins provisoire et sous un aspect déterminé. Or, quand on s'arrête aux principaux chefs de doctrine sur lesquels P. G. a cru pouvoir faire fond pour établir son système, on s'aperçoit qu'il s'agit de cas de ce genre.

Prenons parmi eux quelques cas typiques. Au livre I de la *Physique,* nous dit-on, le problème du devenir et de la dérivation de l'être vis-à-vis du non-être, est résolu sans aucun recours à la notion d'acte et de puissance, sauf en deux courts passages (2, 186a3 et 8, 191b27-29), qui se révèlent immédiatement comme des additions postérieures. Au livre II, au contraire, acte et puissance apparaissent comme des notions parfaitement connues et sont utilisés comme tels ; mais le devenir n'est plus expliqué par les trois principes issus de la discussion dialectique du livre I ; l'explication en est rattachée, cette fois, aux quatre genres de causes. Ultérieurement au livre III, la définition du mouvement est liée intimement à la théorie de la puissance et de l'acte. — Y a-t-il donc opposition de doctrines comme le veut P.G. entre les livres I et II-IV ? En aucune façon ; il y a simplement que le problème discuté au livre I en termes de dialectique, y reçoit une solution de même ordre ; celle-ci se trouve simplement traduite en langage métaphysique et poussée un peu plus loin quand Aristote détermine à quelles conditions d'ordre réel elle est soumise ; c'est ce qu'il fait ultérieurement par l'application de la théorie de la puissance et de l'acte au devenir, et

par l'indication plus précise du rôle qui y revient à chacune des quatre causes. Pour le fond, la solution reste absolument identique et c'est bien là le sens de la brève remarque de *Physic.*, I, 8, 191 b 27, — quels qu'en soient l'auteur et la date [1]), — où il signale en passant une *seconde* manière de résoudre la question discutée aux chapitres précédents, savoir par la distinction de l'acte et de la puissance.

Autre cas : dans *Physic.* VIII, 8, 263 a 4-22, Aristote reprend la discussion de la première aporie de Zénon contre le mouvement ; alors qu'elle avait déjà été résolue en VI, 9. Cette solution proposée antérieurement est même déclarée insuffisante, du moment que l'on pousse la difficulté sur le terrain de la divisibilité d'une étendue quelconque — spatiale ou temporelle — en une infinité de parties. Présentée de cette façon, il n'y a moyen, dit Aristote, de la résoudre qu'en distinguant division en acte et en puissance (263 a 22-b 9). Preuve évidente, ajoute P. G., qu'au livre VI il ignorait entièrement la définition du mouvement de III, 1 (on attendrait plutôt : les études sur la division à l'infini de III, 4-8, voir surtout chap. 7). — Regardons-y de plus près : dans *Physic.* VIII, 8, 263 a 15-18, Aristote dit expressément que la solution dialectique opposée à l'aporie dialectique de Zénon au livre VI est parfaitement suffisante au point de vue restreint envisagé là-bas ; c'est seulement quand le problème se trouve transporté sur un autre terrain et creusé dans une direction nouvelle, que la question, renouvelée ainsi elle-même et, en somme, transformée, demande une réponse différente. Dès lors, qu'il ignorât tout de l'acte et de la puissance ou qu'il les connût depuis longtemps, Aristote, en écrivant le livre VI, n'avait qu'une attitude à prendre, s'il voulait procéder méthodiquement : c'était de s'arrêter à la question de portée restreinte qui se présentait naturellement à cet endroit et de la résoudre sans pousser plus loin, réservant à des développements ultérieurs les problèmes plus fondamentaux qui s'y rattachaient. P. G., lui, eût voulu que, s'il avait déjà alors la notion d'acte et de puissance, il l'eût, sans aucun souci de méthode et d'ailleurs sans utilité immédiate, mise en œuvre à l'instant même.

Dans un article publié en 1894 [2]), Paul Tannery avait essayé de prouver que les livres V-VI de la *Physique* sont antérieurs au livre III ; il arguait surtout du fait que dans ce livre-ci la produc-

1) L'auteur est, sans doute possible, Aristote lui-même ; mais la remarque peut avoir été ajoutée après coup, comme le veut P. G.

2) *Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. VIII, fasc. 2, pp. 224 sqq.

tion et la destruction sont considérées comme des κινήσεις (mouvements) tandis qu'au livre VI Aristote déclare expressément qu'elles ne rentrent pas sous cette appellation : elles constituent une μεταβολή (changement), qu'il faut distinguer de la κίνησις. — G. Rodier fit la critique de ces vues; sa critique appela une réplique de P. Tannery, suivie d'une nouvelle réponse de Rodier [1]). — P. G. n'a eu connaissance de cette polémique que tardivement, par l'intermédiaire de l'ouvrage de W. J. : il reconnaît que dans ce débat il faut donner raison à Rodier contre Tannery, du moment qu'on se limite au point de vue restreint qui était le leur. Mais il déplore que la critique de Rodier soit restée stérile, parce qu'il n'a pas vu que les faits invoqués par Tannery demandaient à être placés dans un cadre plus large pour être mis pleinement en valeur et amener ainsi l'explication définitive.

On regrettera encore davantage que P. G. ait tiré si peu parti des critiques nettes et décisives de Rodier, et qu'il semble ne s'être point aperçu qu'elles ruinent aussi sûrement plusieurs points d'appui de son système que les assertions analogues de P. Tannery. Telle est la prétendue opposition des passages où Aristote semble faire de la génération (γένεσις) un mouvement (κίνησις) avec ceux où il déclare qu'elle n'est point un mouvement. Rodier montre très bien que c'est un des nombreux cas, où Aristote procède par approximations successives et néglige de donner dès l'abord les précisions dernières de sa théorie ; en somme, différences dans les exposés, légitimées par une différence de points de vue. — Mais Rodier va plus loin : démolissant d'avance le système échafaudé par P. G., il établit de façon péremptoire que, concernant le genre dans lequel il faut ranger la génération, *Physic.* VIII s'accorde de façon expresse avec la doctrine explicite de *Physic.* V, contre l'exposé encore imprécis de *Physic.* III. Or on sait que P. G. groupe les livres III et VIII dans des traités appartenant à la seconde série d'écrits physiques, tandis qu'il rejette *Physic.* V dans la première.

D'ailleurs, touchant les rapports généraux du VIIIe livre de la *Physique* avec le groupe des livres V-VI, sa position ne paraît guère défendable. Ces rapports sont patents, soulignés par l'auteur au moyen de références explicites, et P. G. ne songe pas à en nier

1) Même revue, 1er art. de Rodier, t. VIII (1895), fasc. 4, pp. 455-460; réplique de P. Tannery, t. IX (1896), fasc. 1, pp. 115 sqq.; 2e art. de Rodier, ibid., fasc. 2, pp. 185-189. — Les articles de Rodier ont été reproduits dans ses *Etudes de Philosophie grecque* (Paris, Vrin, 1926), pp. 155-164, sous le titre : *Sur la composition de la Physique d'Aristote.*

l'existence. Ils sont même si étroits, que sans présupposer les développements sur l'unité et la continuité du mouvement du livre V, et tous les corollaires qui s'y rattachent au livre VI, la théorie du mouvement circulaire éternel et continu du livre VIII n'a plus aucun sens. Que devient, dans ces conditions, l'hypothèse de P. G., identifiant *Physic.* V-VI avec un premier *traité du mouvement,* laissé dans l'ombre, sinon abandonné, par son auteur à une date postérieure et remplacé par un nouveau traité du *mouvement,* composé de *Physic.* VIII, *De Caelo* IV et *De Gen. et Corr.* I, 1-5 ? P. G. a relevé un parallélisme — bien lointain — entre les matières touchées dans ces deux écrits ; mais, fût-il réel, il ne ferait pas évanouir la dépendance très accusée de *Physic.* VIII vis-à-vis de *Physic.* V-VI. Prétendre, en face de cette donnée d'importance capitale, que dans *Physic.* VIII Aristote a voulu exposer ses nouvelles conceptions relatives aux sujets abordés dans *Physic.* V (et cela en s'inspirant des théories exposées dans *Physic.* III-IV, ignorées sinon contredites aux livres V-VI) ; en d'autres termes, dire qu'il s'agissait pour lui de récrire *Physic.* V dans un esprit tout nouveau, c'est une thèse vraiment par trop paradoxale. — Le VIIIe livre de la *Physique* développe des idées nouvelles par rapport à celles mises en avant dans les livres antérieurs, sans aucun doute; mais c'est en continuité avec elles, en s'y appuyant, en y ajoutant, non en y substituant des vues réputées justes à des vues anciennes réputées insuffisantes ou périmées.

Un mot encore au sujet de l'emploi fait par P. G. des références aux écrits physiques. Il les interprète comme si les désignations qu'elles comportent, reproduisaient les titres des traités d'Aristote. Ce faisant il tombe, et plus lourdement que lui, dans l'erreur que j'ai cru devoir reprocher à W. J. Il y a là tout d'abord une méconnaissance de la vraie nature des traités systématiques du Stagirite, lesquels ne sont pas des ouvrages proprement dits, mais des exposés scolaires d'une composition beaucoup plus lâche et plus susceptible de remaniements. Il y a ensuite l'hypothèse gratuite et probablement fausse suivant laquelle ces traités auraient porté des titres. On a dit, plus haut, comment il y a lieu d'entendre les formules par lesquelles Aristote désigne indifféremment tantôt un de nos traités, tantôt une série de traités, ou même une partie de l'un d'eux. Ce sont, sans doute, ces formules qui plus tard ont déterminé l'attribution de tel titre à tel « ouvrage » ; mais il en résulte que la concordance qu'on peut trouver entre ces désignations et les titres donnés dans les anciennes listes aux œuvres d'Aristote est sans

conséquence aucune. L'essai tenté par P. G. en vue d'en tirer parti, est absolument illusoire.

Une autre objection très grave s'oppose d'ailleurs aussi au rapprochement qu'il fait entre les traités reconstitués par lui et les ouvrages mentionnés dans la liste d'Hésychius. Il est forcé de convenir que les chiffres indiquant dans la liste le nombre de livres de chaque traité ne répondent pas du tout aux divisions en usage depuis vingt siècles au moins. Ils se rapportent à des unités secondaires d'ordre logique, bien plus qu'à des unités matérielles représentant un texte d'une longueur déterminée. Aussi l'étendue de ces prétendus livres varie-t-elle dans les proportions de 1 à 4 [1]). On ne voit pas l'intérêt que les auteurs des catalogues, qui proviennent selon toute vraisemblance des grandes bibliothèques, pouvaient avoir à noter simplement le *nombre* de ces divisions logiques, sans aucune indication sur leur contenu. Une donnée pareille ne fournit aucun renseignement, ni sur la longueur du traité, ni sur la diversité des matières qu'il aborde, ni même sur son unité relative, car on a, par exemple, le 1er *traité du mouvement* (*Physic.*, II-IV) en un seul livre, qui comporte au moins 6 sections très tranchées (le l. II, et les sections consacrées au mouvement, à l'infini, au lieu, au vide et au temps, aux ll. III-IV). Quant au second traité de même dénomination, P. G. n'a pas hésité à le reconstituer en réunissant des morceaux nettement disparates.

Ce n'est pas toutefois qu'il procède entièrement au hasard pour déterminer ce qui dans un ouvrage de ce genre peut être considéré comme livres distincts et ce qui ne forme qu'un livre unique. Il se sert à cet effet, comme d'une sorte de critérium, des indices tirés de la présence ou de l'absence d'un *proœmium* en tête de développements continus d'une longueur convenable. Mais ce critérium est de toute évidence insuffisant et sujet à contestation dans l'application qui doit en être faite aux cas particuliers. P. G., d'ailleurs, l'utilise sans aucun esprit de suite : il ne se prive pas d'en tirer parti dans les cas où l'application du critère mène à des résultats concordant avec ses hypothèses ; mais il se gardera bien d'y recourir dans d'autres où ces résultats seraient défavorables, par exemple, à propos de *Physic.*, II-IV (cf. surtout l'introduction si nette du livre III).

1) *Traité des principes* (*Physic.* I) = 8 pages de Bekker ; 2e livre *des Eléments* (*De Caelo* III) = 8 1/2 pp.; 1er *traité du mouvement* (*Physic.* II-IV) = 31 1/2 pp.; 2e *traité du mouvement* (*Physic.* VIII ; *De Caelo* IV ; *De Gen. et Corr.* I, 1-5) = 32 pp.

Ce n'est donc qu'en forçant de part et d'autre les données et en les interprétant de façon abusive, qu'il a pu établir une concordance entre les indications de la liste d'Hésychius et les traités qu'il a prétendu retrouver. Ce rapprochement, loin de confirmer son hypothèse, la condamne. Le système tout entier ne demeure défendable qu'au prix d'explications trop peu vraisemblables pour ne pas le mettre lui-même en péril.

Il est inutile, sans doute, d'en poursuivre plus avant la critique ; la conclusion, qui ressort des remarques qui précèdent paraît s'imposer. Indiquons plutôt brièvement ce qui, dans le travail de P. G., — travail mené de façon consciencieuse et qui représente un labeur considérable, — semble devoir rester ou du moins est de nature à fournir les éléments d'une connaissance meilleure de l'œuvre d'Aristote. Les traités physiques ont été soumis, tout d'abord à une analyse, rapide, si l'on veut, mais le plus souvent très approfondie. Avec un soin presque minutieux, P. G. a relevé, à côté des particularités de doctrine, les détails de structure, les divisions, les anomalies de chacune des sections de ces ouvrages. Il a revu, de plus, les identifications proposées pour les nombreuses références de l'auteur aux traités en question et indiqué les corrections jugées utiles ou nécessaires. Les interprétations, qu'il joint à ces données de fait sont sans doute maintes fois discutables, mais, dans bien des cas, elles méritent une discussion. L'ensemble de ces mêmes données, fortement soulignées, demande une explication et une partie du moins d'entre elles avait été laissée dans l'ombre jusqu'ici. C'est un mérite de les avoir signalées. Quiconque voudra désormais étudier l'histoire des écrits physiques d'Aristote ou en faire l'exégèse, devra tenir compte du matériel réuni et déjà quelque peu mis en valeur par P. G.

Dans la conclusion de son article, il résume en quelques lignes ses vues générales sur l'évolution du Stagirite. Comme il n'a pas eu l'occasion de joindre à cette esquisse provisoire et d'ailleurs très générale, une justification quelconque, il n'y a lieu ici ni de la reproduire, ni de la discuter. Relevons toutefois les traits sous lesquels il nous dépeint l'activité et les préoccupations d'Aristote au sein de l'Académie ; l'image qu'il nous offre du jeune disciple de Platon est mieux harmonisée et bien plus conforme aux données traditionnelles et aux vraisemblances tirées de l'ensemble de son œuvre, que le portrait, plus coloré, mais d'une teinte par trop exclusive, brossé par W. J. Quant au reste, il y a entre les deux auteurs bien d'autres divergences ; mais on ne s'étonnera pas que

dans la plupart des cas ce ne seront pas les vues de P. G. qui, à la comparaison, apparaîtront comme les mieux fondées. Il est un point d'ailleurs sur lequel il n'a pu s'empêcher de voir que, parmi les thèses chères à W. J., il y en a une qui, une fois établie, suffit à renverser tout son système relatif aux traités physiques d'Aristote. Il s'agit de la date attribuée au livre A de la *Métaphysique :* cet écrit, en effet, est basé sur la théorie des quatre causes et présuppose la physique inspirée des mêmes principes ; s'il fut composé vers 347, il est impossible de rejeter à une date relativement tardive les livres II-IV de la *Physique*, la conception du mouvement rattachée à l'acte et à la puissance, et, en un mot, tout ce qui est caractéristique des traités physiques de la seconde série dans l'hypothèse de P. G. Aussi celui-ci exprime-t-il l'intention de publier à l'occasion une étude destinée à déterminer les origines de la *Métaphysique* et d'en rétablir la chronologie véritable. Après l'échantillon qu'il a donné de ces reconstructions historiques à propos des traités de philosophie naturelle, on ne peut guère souhaiter de lui voir entreprendre un travail analogue sur un sujet voisin et non moins difficile. Non point que la manière de voir de W. J., — même pour la question restreinte de *Metaph.* A, — puisse être considérée comme acquise définitivement. Mais, tout compte fait, la date qu'il a proposée pour ce livre et pour la grosse part des écrits physiques d'Aristote, est peut-être ce qu'il y a de plus solide dans toutes ses conclusions.

Remarquons, en passant, qu'en lui accordant cela, on lui donne raison précisément là où il prouve en somme que, dans tel domaine déterminé, l'évolution d'Aristote a été faible ou nulle. En effet, cette philosophie de la nature encore tout imprégnée de l'esprit platonicien et issue des spéculations commencées au sein de l'Académie, Aristote l'a maintenue dans les grandes lignes jusqu'à la fin de sa carrière.

V

Les Ethiques et la Politique

La morale a des attaches tout aussi étroites que la philosophie naturelle avec la métaphysique. L'évolution qu'on attribue à Aristote dans ce dernier domaine, ne peut donc manquer d'avoir eu une répercussion profonde sur ses idées en morale. Les règles de conduite sont dominées par la conception générale que l'on se fait du monde ; la manière de les déterminer est fonction de la théorie de

la science suprême. En outre, les vues sur les rapports de Dieu et de l'univers, sur la nature de l'âme et de sa destinée ont une importance capitale. En ces matières, toute variation de doctrine, tout changement de point de vue donne naissance à des orientations nouvelles sur le terrain de l'éthique.

W. J. a cru retrouver les témoins d'une évolution de cet ordre dans trois documents successifs qui nous retracent à trois moments différents de sa carrière, les opinions d'Aristote en morale : le *Protreptique,* d'inspiration nettement platonicienne, l'*Ethique eudémienne,* restituée à Aristote lui-même et représentant une période de transition, et enfin l'*Ethique à Nicomaque,* où le point de vue « aristotélicien » a fini par devenir tout à fait prépondérant.

La démonstration serait assez difficile et en somme bien peu sûre, si, pour la connaissance du point de départ, on ne disposait que des fragments du *Protreptique* réunis par V. Rose. Mais ici l'utilisation plus large que W. J. a pu faire du *Protreptique* de Jamblique a été particulièrement heureuse; les emprunts de celui-ci ont été mis au jour par de nombreux rapprochements avec l'*Ethique à Eudème;* et, par un choc en retour, les preuves données en faveur de l'authenticité aristotélicienne de ce dernier traité ont trouvé dans ce fait une éclatante confirmation.

Qu'on se rappelle ce qui a été dit plus haut au sujet de la φρόνησις dans le *Protreptique* d'Aristote : la conception très nette qu'il s'en fait, le rôle directeur qu'il lui attribue comme norme suprême dans l'ordre intellectuel aussi bien que dans l'ordre moral; le caractère purement déductif du système de morale qui se rattache à ces vues fondamentales.

Or, une étude attentive de l'*Ethique à Eudème* montre que le point de vue de l'auteur, tout en étant nettement différent de celui du *Protreptique,* en est encore néanmoins tout proche. L'abandon de la théorie des Idées est déjà un fait accompli; mais la notion et le rôle de la φρόνησις demeurent les mêmes. Ce n'est pas encore, en fait de méthode, l'appel à l'expérience, souligné et prôné si vigoureusemeut dans le prologue de l'*Ethique à Nicomaque,* mais ce n'est pas non plus le maintien de la déduction géométrique pure : c'est plutôt un essai de compromis entre les deux procédés, compromis où l'on s'efforce de conserver pour une bonne part les conceptions et les thèses anciennes, profondément atteintes déjà par la séparation qui commence à s'affirmer, sans être poussée à toutes ses conséquences, entre la morale et la métaphysique. Les vues systématiques qui dans le *Protreptique* commandent la position des problèmes, dominent de la même façon l'ordre et la

signification des problèmes traités dans l'*Ethique eudémienne*. La dépendance du bonheur vis-à-vis des trois facteurs : — *phronesis, vertu, plaisir*, — se trouve affirmée de manière semblable dans les deux écrits ; une nuance à peine les sépare. A ces trois principes on rattache de même, de façon déductive, les trois genres de vie, dont on discute la valeur respective. Dans *Eth. Nic.*, au contraire, la distinction des genres de vie a une base purement empirique.

Dans le traité de l'Amitié (*Eth. Eud.* VII) les influences platoniciennes se font sentir encore très vivement et en commandent la méthode : développement à partir de la notion du πρῶτος φίλος (Cf. *Lysis* 219 *c)* et de la πρώτη φιλία, concept normatif, d'où se tirent par voie de déduction les espèces d'amitié au moyen de la distinction platonicienne du bien réel, objet du vouloir, et du bien apparent, objet du désir. L'origine d'autres concepts, voisins des premiers, mis en œuvre ici, est d'ailleurs la même.

L'amour de soi, entendu dans un sens opposé à l'égoïsme, se ramène à l'amour du divin dans l'homme, élément divin qui n'est autre que le νοῦς d'après le *Protreptique*, d'accord en cela avec le *Timée*. Ainsi la doctrine célèbre de l'*Eth. Eud.*, suivant laquelle l'activité suprême de l'homme consiste dans la contemptation et le culte de Dieu, a des attaches très étroites avec cette théorie platonisante de l'amitié et repose en dernière analyse sur le caractère divin du νοῦς dans la philosophie de Platon.

La dépendance de l'*Eth. Eud.* vis-à-vis du *Protreptique* n'est d'ailleurs pas purement doctrinale, mais se traduit par une dépendance littéraire proprement dite. W. J. a mis en parallèle de nombreux passages des deux écrits, d'où cette conclusion ressort de la façon la plus évidente. En beaucoup d'endroits les idées ont été groupées dans *Eth. Eud.* suivant un autre ordre que dans le *Protreptique*. Le lien logique, établi entre elles, se trouve brisé ou n'apparaît plus dès lors de façon aussi claire. Mais du même coup, l'exposé littéraire se fait reconnaître de manière certaine comme la source utilisée dans le traité didactique. — Dans ses rapprochements des deux ouvrages, W. J. été guidé, pour une part, par les indications de l'auteur de l'*Ethique*, qui renvoie plusieurs fois à des λόγοι ἐξωτερικοί ou à ce qui est écrit ἐν τῷ λόγῳ. Or la plupart des références peuvent être identifiées suffisamment et nous reportent dans les cas les plus nombreux au *Protreptique*, dans les autres au περὶ φιλοσοφίας. Par là se trouvent confirmées, de façon simultanée et réciproque, d'une part, la théorie ancienne qui reconnaissait dans les *discours exotériques* les dialogues d'Aristote, mais se heurtait autrefois à l'objection tirée de l'inauthenticité de l'*Ethique à*

Eudème et, d'autre part, l'authenticité aristotélicienne de ce traité, prouvée déjà par ailleurs.

Dans la *Politique,* on a relevé un certain nombre de passages où il y a de la part de l'auteur utilisation évidente de l'*Ethique* ; parfois même elle est soulignée par une référence expresse. Or, quand on cherche respectivement dans *Eth. Eud.* et dans *Eth. Nic.* les passages utilisés ou rappelés dans la *Politique*, on s'aperçoit que le texte du premier des deux traités de morale répond bien plus exactement que le second à l'usage qui en a été fait dans la *Politique* : expressions caractéristiques et nuances de pensée s'y retrouvent beaucoup mieux. Cela est vrai du moins, quand on se borne aux parties de la *Politique* que W. J. regarde comme les plus anciennes (livres Β Γ Η Θ ; voir ci-après. — Cf. pp. 297-299).

Voilà les éléments dont il a tiré sa démonstration de l'authenticité aristotélicienne de l'*Ethique à Eudème.* On ne peut nier que cette démonstration, malgré les points faibles qu'elle offre nécessairement dans le détail, ne soit dans l'ensemble très forte. Dès maintenant les positions se trouvent renversées : si, après les travaux critiques du XIXe siècle, on ne pouvait plus utiliser sans apporter de preuves décisives, des témoignages empruntés à ce traité, pour déterminer la pensée d'Aristote ; à l'heure actuelle, il n'est plus permis de l'alléguer comme œuvre d'Eudème, à moins d'établir à nouveau qu'il en est bien l'auteur. La tradition ancienne qui l'attribue à Aristote est remise « en possession ».

Reste la question de date. W. J. assigne le premier cours complet de morale du Stagirite à son séjour à Assos. Le *terminus post quem* est donné par le *Dialogue sur la Philosophie* (348/7) auquel se réfère *Eth. Eud.* Pour le reste le traité présente avec les premiers écrits d'Aristote des rapports très étroits, que dans l'*Eth. Nic.* il s'attachera plutôt à voiler, sinon à faire disparaître. De plus la position historique des problèmes répond adéquatement à la phase théologique dans sa conception de la métaphysique. Il faut y joindre quelques autres indications de valeur secondaire, comme la mention répétée de Coriscos — présent à Assos, — quand il s'agit de donner un exemple concret.

Sur l'origine les livres communs à *Eth. Eud.* et *Eth. Nic.* (V, VI, VII dans ce traité), W. J. ne s'étend guère. Il remarque avec raison que sous sa forme actuelle le livre VI (vertus intellectuelles) ne peut appartenir à l'ancienne rédaction : la conception de la φρόνησις — prudence ou sagesse pratique proprement dite — y est nettement en opposition avec la notion de la φρόνησις dans *Eth. Eud.* Α et Θ, empruntée au *Protreptique.* C'est d'ailleurs le mérite de L. H. G.

GREENWOOD[1]), relevé par W. J., d'avoir, dès 1909, prouvé par le détail cette incompatibilité de doctrines entre *Eth. Eud.* et *Eth. Nic.* VI. — Mais ce point une fois acquis ne résout pas le problème de l'origine des livres V et VII ; celui-ci notamment contient une étude du plaisir, plus ancienne, semble-t-il, que celle de *Eth. Nic.* X, et ne s'accordant guère avec elle. Si l'on admet que le livre VII appartient originairement à *Eth. Nic.*, comme le livre VI, il en résulte que ce traité, lui aussi, a subi des remaniements ; dans ce cas, en effet, le livr X doit avoir été ajouté après coup et la rédaction du cours, à laquelle il répond, demanderait évidemment la suppression de la fin du livre VII[2]).

* * *

Le plaidoyer de W. J. en faveur de l'authenticité aristotélicienne de l'*Ethique à Eudème* a été, en général, accueilli avec faveur par

1) *Aristotle Nicomachean Ethics Book VI, with Essays, Notes and Translation.* Cambridge, 1909. Voir dans l'Introduction les pp. 16-18.

2) Voir dans l'Introduction de St. George STOCK à la traduction anglaise de la *Grande Morale* et de l'*Ethique à Eudème,* dans *The Works of Aristotle translated into English* under the editorship of W. D. Ross (Oxford), vol. IX, 2e partie (1915), pp. XIII-XIX, un exposé des raisons pour et contre l'appartenance des livres communs à chacune des deux *Ethiques ;* la conclusion est nettement favorable à l'origine eudémienne de ces livres (M. Stock attribue *Eth. Eud.* à Eudème lui-même). Et de fait, il y a là, à côté de l'argument basé sur l'existence d'une étude du plaisir distincte de celle de *Eth. Nic.* X, une foule de remarques intéressantes, dont l'ensemble ne laisse pas d'être impressionnant : références aux ou dans les livres communs, nuances dans le vocabulaire et l'expression des doctrines. Mais M. Stock a eu le tort de négliger complètement la démonstration fournie par L. H. G. Greenwood, concernant l'incompatibilité de la doctrine de la φρόνησις dans *Eth. Eud.* A et Θ, et dans *Eth. Nic.* VI; il ne touche même pas la question. — Dès lors, l'ensemble des faits mis en lumière par ces divers auteurs, suggère plutôt l'hypothèse suivante : admise, avec W. Jaeger, l'antériorité et l'authenticité aristotélicienne de *Eth. Eud.*, les livres communs auraient appartenu primitivement à ce traité mais ne nous seraient pas parvenus sous leur forme première. Dans leur état actuel, ils seraient un remaniement des livres primitifs, destiné à prendre place dans le nouveau cours de morale représenté par la première rédaction de *Eth. Nic.* (sans le livre X). Les remaniements auraient pu être plus ou moins profonds dans les diverses parties de ces livres d'après les nécessités imposées par le changement de point de vue dans le nouvel exposé de la morale. Mais dans l'ensemble les modifications de surface auraient été suffisamment légères pour ne pas détruire l'air de parenté des livres remaniés avec le reste de *Eth. Eud.* et auraient permis ainsi de regarder *Eth. Nic.* V-VII comme étant simplement une autre recension de *Eth. Eud.* IV-VI. Cela expliquerait la disparition du texte original de ces livres-ci dans ce dernier traité et la substitution à leur place des livres correspondants de *Eth. Nic.*

la critique [1]). La thèse d'ailleurs avait trouvé déjà des défenseurs sérieux en Allemagne, quelque dix ou quinze ans avant l'apparition de son livre, dans les dissertations de P. von der Mühll et de E. Kapp [2]). Mais leurs travaux ont passé plutôt inaperçus, tandis que les vues de W. J. se sont imposées immédiatement à l'attention des chercheurs et même, pour une part, à leur assentiment. Les résultats généraux de ces études diverses, mais surtout de la dernière en date, ont été pris comme point de départ de recherches nouvelles par un savant, qui depuis de longues années s'est fait un nom dans le domaine de la philosophie grecque. M. Hans von Arnim, dans un long mémoire de l'Académie de Vienne [3]), considérant comme acquises l'authenticité de l'*Ethique à Eudème* et l'antériorité de ce traité vis-à-vis de l'*Ethique à Nicomaque*, entreprend de rendre à Aristote le troisième cours de morale que l'antiquité nous a légué sous son nom avec la dénomination assez étrange de *Grande Morale*. Loin d'être, comme le voulait la critique du xixe siècle, une compilation d'un disciple, peut-être assez tardif, résumant — non sans quelque maladresse — tantôt l'*Ethique à Eudème*, tantôt l'*Ethique à Nicomaque*, la *Grande Morale* serait en réalité le premier cours systématique de morale rédigé par Aristote lui-même, antérieur donc aux deux autres traités.

Dans la première partie de son travail (pp. 6-96), H. v. A. s'attache avant tout à répondre aux arguments accumulés par la critique contre l'authenticité de la *Grande Morale*. Mais, dès l'abord, cet examen tourne à une argumentation positive en faveur de l'authenticité : les allusions historiques que renferme le traité, ne s'expliquent d'une manière satisfaisante, que s'il est l'œuvre d'Aristote lui-même. Bien plus elles tendent à montrer que la rédaction doit en être placée peu après son retour définitif à Athènes.

On a invoqué également les particularités de langue et de terminologie de la *Grande Morale* pour en dénier la paternité à Aristote ; le vocabulaire stoïcien y aurait été repris en partie, avec les nuances propres à l'usage du Portique. H. v. A. examine avec soin les obser-

1) Voir p. ex. l'analyse critique de A. E. Taylor dans le *Mind* d'avril 1924 (vol. XXXIII, No. 130, p. 194).

2) P. von der Mühll, *De Aristotelis ethicorum Eudemiorum auctoritate*. Diss. Göttingen 1909. — E. Kapp, *Das Verhältnis der eudemischen zur nikomachischen Ethik.*, Diss. Freiburg, 1912.

3) *Die drei aristotelischen Ethiken* (Akad. d. Wiss. in Wien, Philos.-histor. Klasse, Sitzungsber., 202. Bd, 2. Abh.), 1924. Wien-Leipzig ; 142 pp. in-8°.

vations faites dans ce sens par Ramsauer et Trendelenburg. Sans doute, l'existence de particularités d'ordre linguistique est indéniable, mais elles peuvent s'expliquer, si le traité est d'Aristote, par la date et les circonstances où il l'écrivit. — Quant aux rapprochements avec les textes stoïciens, la discussion serrée qu'en institue H. v. A., montre qu'ils ont été faits trop hâtivement et reposent sur des analogies d'expression un peu superficielles, qui s'évanouissent à une étude plus approfondie. Ses conclusions rejoignent ainsi l'opinion très ferme exprimée dès 1900 par J. Burnet [1]) et, après lui, par St. George Stock [2]) : il n'y a pas trace d'influence stoïcienne dans la *Grande Morale.*

Ramsauer avait tenté également d'y faire voir une compilation inintelligente des deux autres *Ethiques*, par l'analyse d'un certain nombre de chapitres, où l'on retrouve bien les idées développées dans les passages parallèles des autres traités, mais avec des modifications notables touchant le sens de la doctrine, et dans un ordre nouveau où le rapport logique des parties n'est plus guère apparent. Ces deux caractères réunis décèleraient bien le disciple maladroit qui n'a compris à fond ni le sens immédiat des doctrines ni leurs relations mutuelles dans les sources qu'il exploite. Il suffit de remonter à celles-ci pour que tout s'éclaircisse ; dès lors on conclura que *Mag. Mor.* est une compilation postérieure, dérivant de *Eth. Eud.* et *Eth. Nic.*, l'ordre inverse apparaissant comme impossible. — H. v. A. suit pas à pas Ramsauer sur ce terrain. Il fait remarquer d'abord d'une manière générale que les différences de fond peuvent s'expliquer aussi bien, sinon mieux, par la date ancienne de la *Grande Morale :* Aristote, à ce moment, n'avait pas encore achevé l'élaboration de son système de morale ; rien d'étonnant à ce que ce premier essai d'exposition suivie présente des obscurités et des idées insuffisamment mûries. Il serait bien plus étrange qu'un péripatéticien du IIIe siècle eût manqué de pénétration en face des doctrines plus évoluées des traités postérieurs, au point de les ramener à leur stade embryonnaire. — Pour le reste H. v. A. reprend par le détail les passages critiqués par Ramsauer et s'efforce d'y justifier la suite des idées et l'insertion de telle section à telle place de l'ensemble. Cette analyse est faite avec

1) *The Ethics of Aristotle* edited with an Introduction and Notes (London, 1900). Introduction, p. XI. — L'auteur ne donne d'ailleurs aucune preuve de son affirmation.

2) *Op. laud.*, loc. cit., § 21, p. XXI. — Pas de preuve non plus; l'auteur marque simplement son accord avec J. Burnet.

beaucoup de sagacité ; elle suffit certainement à montrer que l'argumentation de Ramsauer n'est pas décisive. En accusant de compilation inintelligente l'auteur de la *Grande Morale*, il n'a pas su éviter le risque de faire lui-même figure de lecteur peu perspicace, incapable de découvrir dans un exposé concis l'idée directrice qui commande tout le développement.

Le terrain ainsi déblayé, il s'agit pour H. v. A. de prouver de manière positive que la *Grande Morale* a bien Aristote pour auteur. La preuve en sera faite, si l'on peut montrer que cet écrit incontestablement péripatéticien représente le premier stade d'une évolution dont les stades ultérieurs successifs ont pour témoins l'*Ethique à Eudème* et l'*Ethique à Nicomaque*. On prend comme échantillon la section consacrée à l'amitié, où la comparaison est la plus facile, vu que, à quelques exceptions près, le même ensemble de questions assez bien délimité y est abordé dans les trois traités, mais sous des formes différentes. H. v. A. institue cette comparaison avec sa minutie ordinaire : il y a là une foule de petites remarques de détail, dont la somme ne laisse pas de faire une impression considérable, quand bien même chacune d'elles, prise à part, pourrait être sujette à contestation et ne représenter qu'une probabilité très ténue en faveur de la thèse qu'il s'agit d'établir. H. v. A. va jusqu'à s'appuyer sur le manque de continuité et les raccords artificiels entre certains paragraphes dans le texte de l'*Ethique à Eudème* et la section parallèle de l'*Ethique à Nicomaque*. Si l'on admet que les passages correspondants de la *Grande Morale*, où tout se suit normalement, ont été remaniés par le même auteur dans les deux autres traités, tout s'explique facilement : les mauvais raccords sont dus à l'insertion d'un paragraphe nouveau dans la seconde rédaction ; et au renversement de l'ordre de deux paragraphes consécutifs dans la dernière. — Inutile d'insister sur les difficultés auxquelles se heurte l'utilisation d'indices d'un maniement si délicat.

Un autre argument pour l'authenticité de *Mag. Mor.* est tiré par H. v. A. d'un fragment de Théophraste conservé par Stobée (*Ecl.* II, cap. VII, 20, pp. 140,7-142,5, Wachsmuth). Après y avoir cité la définition classique de la vertu de *Eth. Nic.*, II, 6, 1106 b 36, l'auteur en fait, « à la suite de son maître », une série d'applications en dressant une liste de vertus particulières rapprochées des deux vices opposés entre lesquelles elles constituent le juste milieu. Or cette liste n'est évidemment pas dépendante du tableau semblable, qui devait figurer dans *Eth. Nic.*, II, 7 (1107 a 33 : ἐκ τῆς διαγραφῆς) et qui est commenté dans le reste de ce chapitre. Elle a au contraire

des rapports indéniables avec le tableau conservé dans l'*Eth. Eud.* II, 3, 1220 b 38 sqq. Dans *Mag. Mor.* il y avait probablement un tableau du même genre, suivi d'un bref commentaire ; il a disparu du texte (lacune avant la phrase I, 19, 1190 b 7-8, qu'il n'y a pas lieu de regarder comme interpolée avec Ramsauer et Susemihl) ; mais on peut le reconstituer presque en entier au moyen du contenu de chapitres suivants (I, 20 sqq.). Et alors on constate des similitudes très étroites entre les trois listes de *Mag. Mor.*, de *Eth. Eud.* et de Théophraste. — Il s'agit maintenant, pour H. v. A., de montrer que Théophraste, citant ou paraphrasant Aristote, utilise *Mag. Mor.* et non *Eth. Eud.* Or il arrive bien à faire voir que dans le développement qui suit sa liste, Théophraste ne s'est pas inspiré du développement parallèle de *Eth. Eud.* II, 3, 1221 a 19 sqq. Mais pour affirmer qu'il dépend du passage correspondant dans *Mag. Mor.* que nous ne possédons plus, on en est réduit en somme à se baser sur le contenu conjectural d'un texte perdu. C'est bien peu de chose.

Le second argument de H. v. A. en faveur de l'authenticité de *Mag. Mor.* apparaît ainsi comme plus faible encore que le premier. Il ne manque pas d'intérêt toutefois, car on y trouve une confirmation des raisons qui militent pour l'authenticité de l'*Ethique à Eudème*. Mais ce n'est pas là ce qu'avait en vue M. von Arnim.

Ses conclusions peuvent se résumer ainsi : les trois traités de morale attribués à Aristote lui sont dus réellement ; ils se suivent chronologiquement dans l'ordre suivant : *Grande Morale, Ethique à Eudème, Ethique à Nicomaque.* Comme les allusions historiques que renferme le premier d'entre eux mènent à le dater du début du second séjour à Athènes, le deuxième traité devra se placer vers le milieu de la même période et le troisième vers la fin. Ainsi l'*Ethique à Eudème* ne peut avoir été rédigée à Assos, comme le veut W. Jaeger.

Dans le cours de son étude, H. v. A. se place constamment sur le terrain préparé par W. J.; s'il croit devoir soumettre ses vues à une revision touchant la date de l'*Ethique à Eudème*, pour le reste il reprend en substance toutes ses conclusions relatives à ce traité. Comme W. J. en a revendiqué l'authenticité en s'appuyant surtout sur les rapprochements qu'on en peut faire avec le *Protreptique*, on s'étonnera d'autant plus que H. v. A. n'ait tenu aucun compte de cet ouvrage d'Aristote, du moment qu'entre cette œuvre de jeunesse et l'*Ethique à Eudème* il insère un nouveau chaînon : la *Grande Morale*. Une comparaison de celle-ci avec le *Protreptique* au

point de vue littéraire et doctrinal s'imposait. Mais on peut se demander si elle n'eût pas ruiné sa thèse de façon irrémédiable.

D'autre part, W. J. a souligné de manière très accentuée l'évolution de certaines conceptions qui dominent toute la morale dans les trois écrits consécutifs : *Protreptique, Eth. Eud., Eth. Nic.* Du moment qu'on adopte son point de vue, on doit pouvoir retrouver la même évolution dans la série *Grande Morale*, *Eth. Eud.*, *Eth. Nic.*, si l'on néglige les données du *Protreptique*. Cette vérification n'a pas été faite par H. v. A. Elle eût d'ailleurs compromis gravement son système. Qu'on prenne par exemple la notion de la φρόνησις : dans le *Protreptique* et l'*Ethique à Eudème* c'est une sorte de sagesse supérieure appartenant à l'ordre théorique de façon immédiate et dominant ainsi par voie de conséquence seulement l'ordre pratique ; cette notion est inconciliable avec celle de *Eth. Nic.* VI et du reste de ce traité, où le même terme sert à désigner une sagesse purement pratique, la prudence, due pour une bonne part à l'expérience. Or il suffit d'un examen rapide de *Mag. Mor.* I, 34, pour voir que la doctrine de l'auteur sur le rôle et la signification de la φρόνησις dépend de *Eth. Nic.* VI et qu'il a même accentué le caractère pratique de cette vertu d'ordre intellectuel. On est étrangement surpris de constater que H. v. A. ne l'a point remarqué, voire qu'il ne s'est même pas posé la question, d'autant plus qu'il consacre de longs développements (pp. 81-95) à établir la suite des idées dans *Mag. Mor.* I, 34 ; II, 1-3, en montrant (contre Ramsauer) comment l'auteur est amené à introduire la notion de la φρόνησις en morale et comment elle domine toute la section du début du livre II.

Ce qui reste de son travail, c'est que bien des arguments produits par les critiques du XIXe siècle contre l'authenticité de la *Grande Morale* manquent de fondement. Dans certains cas, le point de départ de leurs raisonnements n'était pas juste : pensée et expressions ont dû évoluer chez Aristote dans une certaine mesure ; dès lors, les différences entre les divers traités de morale qu'on lui attribue, peuvent marquer non pas nécessairement une différence d'auteur, mais simplement une différence de date. Malheureusement, on ne voit pas à quel moment de la carrière d'Aristote ou pourrait placer la *Grande Morale :* les allusions historiques relevées par H. v. A. suggéreraient les débuts de son enseignement à Athènes ; mais, si l'on se base sur les doctrines et la manière de concevoir les problèmes, on sera amené, d'après les cas, tantôt à rejeter le traité dans une période plus ancienne, tantôt à le reporter aux dernières années de l'auteur.

En résumé, le problème de la *Grande Morale* reste ouvert.

* * *

Dans le système d'Aristote éthique et politique sont étroitement liées. On s'attendrait pourtant à ce que les problèmes d'ordre chronologique soulevés par son unique traité de politique soient beaucoup plus simples que ceux que provoque l'existence de trois traités de morale mis sous son nom.

Il n'en est rien. La *Politique* a beau se présenter comme un cours suivi et possédant malgré le désordre de ses parties une certaine unité, la critique y a découvert plusieurs couches successives ; et comme ces couches se sont contaminées l'une l'autre en se superposant, il devient extrêmement difficile de déterminer la date et le contenu des apports successifs qui ont formé notre traité actuel.

On a remarqué depuis longtemps que l'enchaînement des parties n'est pas satisfaisant dans la rédaction de la *Politique* que nous ont transmise les manuscrits. Barthélemy-Saint-Hilaire a tenté d'y remédier, comme on sait, en modifiant la suite traditionelle des livres : il a inséré entre le IIIe et le IVe le groupe formé par les livres VII et VIII, et interverti l'ordre des livres V et VI. Cela donne la série suivante : A, B, Γ, H, Θ, Δ, Z, E. Beaucoup l'ont adoptée, croyant que l'ordre primitif des livres de la *Politique* était ainsi rétabli. Mais le procédé était un peu artificiel : on s'est aperçu bientôt qu'en résolvant de cette manière quelques grosses difficultés bien apparentes, on en avait fait naître une foule de petites, non moins pressantes. Le problème des références réciproques entre les différents livres, déjà si compliqué, s'embrouille de façon désespérée ; et d'autre part, l'agencement des parties est encore loin d'être satisfaisant de tout point.

Aussi M. W. D. Ross, dans son exposé récent de la philosophie d'Aristote [1]), préfère-t-il résoudre le problème de l'ordre des livres de la *Politique* en montrant qu'il n'y avait pas lieu de le poser tel quel. Il n'existe pas selon toute probabilité d'ordre primitif ou véritable de ces livres : un examen attentif du début de chacun d'eux montre que l'ouvrage est issu de la réunion de cinq traités indépendants : 1. La famille (L. I) ; — 2. Les diverses esquisses théoriques d'un état idéal et les constitutions réelles les plus estimées (L. II) ; — 3. L'état, le citoyen, et la classification des constitutions (L. III) ; — 4. Les constitutions inférieures (Livres IV-VI) ; —

1) *Aristotle* (London, Methuen, 1923), pp. 235-236. — Dans ces pages, l'auteur utilise l'ouvrage de W. Jaeger publié en cette même année 1923.

5. L'Etat idéal (Livres VII-VIII). Les deux dernières sections sont inachevées. Cet ordre traditionnel donne, en somme, la suite des idées la plus satisfaisante; il vaudrait mieux seulement faire précéder le livre V du livre VI.

Il y a sans doute beaucoup de vrai dans ce court exposé, où se trouvent utilisés déjà les travaux de détail de W. Jaeger ; mais on ne nous dit point à quelle date les diverses sections qui composent notre *Politique* actuelle ont été écrites, ni de quelle manière et par quelles mains elles ont été mises bout à bout pour constituer notre traité. En d'autres mots, le problème historique de la formation du traité n'est pas encore résolu ; mais les données en sont indiquées, et de façon fort nette ; et ainsi le problème peut du moins être posé ; il est même placé, cette fois, sur son vrai terrain.

W. Jaeger l'a abordé en s'inspirant des principes et de la méthode qui l'ont guidé dans l'ensemble de ses travaux. Mais l'application en est, dans ce cas, particulièrement difficile, car le point de départ d'Aristote, que devrait nous dévoiler le *Protreptique*, nous est en l'occurrence fort imparfaitement connu ; les fragments qu'on a pu en reconstituer, nous renseignent tout au plus sur les idées de l'auteur touchant l'objet et la méthode propres de la science politique, mais ils ne fournissent guère d'indications sur le contenu de cette science elle-même. Toutefois, comme on trouve, d'autre part, à la fin de l'*Ethique à Nicomaque* (X, 10), tout le programme d'une politique, qui s'inspire de principes et de méthodes très opposés à ceux du *Protreptique*, la comparaison des données fournies par ces deux écrits ne peut manquer d'être instructive, quand on les rapproche des développements contenus dans les divers livres de la *Politique*. Cette partie de l'*Ethique*, en effet, date certainement des dernières années d'Aristote, comme le *Protreptique* marque les débuts de sa carrière ; elle est contemporaine de la collection de *Constitutions* d'états, destinée précisément à servir de matériel expérimental dans l'édification de la politique théorique. L'existence d'une telle collection est présupposée dans le programme esquissé à la fin d'*Eth. Nic.* ; la méthode qu'on y préconise consistera précisément à demander à l'expérience ce qui, dans les diverses constitutions, s'est révélé comme favorable ou nuisible au bien et à la conservation de la cité. — Dans le *Protreptique* les conceptions et partant les procédés de méthode étaient tout autres : point d'appel à l'expérience pour déterminer quels éléments pourront utilement trouver place dans l'organisation de l'état ; il s'agit bien plutôt de construire un état idéal suivant une norme absolue sans emprunter aucune donnée à un modèle concret. Cette norme est la nature,

entendue comme l'être et la loi de l'être de la métaphysique platonicienne. La politique est encore conçue à ce moment par Aristote, à l'instar des autres disciplines, comme une science purement déductive.

Or, parmi les huit livres de la *Politique* actuelle, tandis que les uns portent dans l'ensemble la trace très nette de l'influence platonicienne des débuts, d'autres répondent adéquatement aux principes exposés dans l'*Ethique à Nicomaque*. On a là une indication très claire sur leur succession chronologique, indication confirmée par d'autres indices secondaires, qu'on mentionnera à l'instant.

Les livres ΒΓ sont une introduction non pas à une théorie générale de l'Etat, mais à la description d'un Etat idéal, construit à la mode platonicienne. Cette description elle-même se trouve en ΗΘ. De multiples références réciproques relient ces deux groupes de livres. La phrase de raccord, laissée incomplète à la fin de Γ, est reprise et complétée au début de Η, marquant ainsi la suite des livres dans la *Politique* primitive, constituée uniquement par la série ΒΓΗΘ.

Plus tard Aristote en brisa la continuité en insérant, entre Γ et Η, le groupe Δ-Ζ. Ce groupe fait un contraste très net avec le premier. La méthode y est basée sur l'expérience, bien plus que sur la déduction à partir d'un idéal absolu. La valeur des institutions s'y trouve appréciée d'après des normes immanentes d'ordre biologique. L'auteur, au lieu de s'en tenir au schématisme logique, d'une simplicité remarquable, qui dominait ses premières conceptions, s'étend sur la diversité presque infinie des formes que peuvent revêtir les constitutions réelles. Il fait des rapprochements fréquents avec des données empruntées aux sciences naturelles et médicales. Les renseignements positifs d'ordre historique abondent ; parmi eux on rencontre une allusion à l'assassinat de Philippe de Macédoine, en 336. Ce *terminus post quem* nous oblige à dater les livres en question, du second séjour à Athènes.

Reste le livre Α, qui paraît avoir été rédigé le dernier de tous, en vue de servir d'introduction générale à l'ensemble du traité ou du cours, après que celui-ci avait acquis une ampleur plus grande et une portée plus générale, par la formation de la série continue Β-Θ. Cette hypothèse se trouve confirmée par les systèmes de références employés dans la *Politique*. Les unes supposent l'ordre actuel des livres ; elles sont sans intérêt, étant contemporaines de la rédaction de Α et de l'unification des divers *logoi* en une seule *pragmatéia*. D'autres supposent que $\overline{\text{ΒΓ}}$ formaient le début du traité et que les matières exposées en Α n'avaient encore été touchées que

dans les écrits exotériques (renvoi à ceux-ci en Γ, 6, 1278 b 31) : elles datent de la première rédaction, ou même de la seconde (postérieure à l'insertion de Δ-Z entre Γ et H, mais antérieure à l'adjonction de A au reste).

Il y a donc trois couches successives ΒΓΗΘ, Δ-Z, A. Les deux dernières datent du second séjour à Athènes. La *Politique*, dans son état actuel, provient de la mise bout à bout de ses diverses parties dans l'ordre où les mss. nous les présentent. Cette opération a été faite par l'auteur lui-même à la suite de la rédaction du livre premier, le plus récent de tous, et a été accompagnée d'un remaniement d'ordinaire assez superficiel des autres livres, plus anciens et de dates diverses.

La composition de la *Politique* primitive, réduite aux quatre livres ΒΓΗΘ, doit se placer très probablement durant le séjour à Assos, ou peu après. Les indications qu'on peut chercher dans des rapprochements avec le *Protreptique* sont assez incertaines, à cause de l'état fragmentaire sous lequel nous connaissons ce dernier écrit. Toutefois une certaine comparaison est possible, notamment avec *Pol.* H, qui paraît en dépendre en partie. Mais le point de vue semble déjà plus avancé, moins purement platonicien ; c'est un acheminement de la manière du *Philèbe* vers une étude plus psychologique et moins *a priori* des réalités sociales. Comme il n'est plus question de confier aux philosophes le gouvernement de la République, du coup le problème se trouve posé — et discuté — de savoir quelle place aura au sein de l'Etat la vie théorique ou philosophique. — Ajoutez à ces rapprochements d'ordre doctrinal, les renvois à l'éthique, qu'on rencontre dans le groupe de livres formant la *Politique* primitive ; ces renvois, on l'a déjà relevé plus haut, ne s'expliquent d'une manière pleinement satisfaisante, nous dit W. J., que s'ils ont rapport à *Eth. Eud.* Ce traité a donc précédé, au moins quelque peu, les livres en question. D'autres indications concordantes sont tirées de la critique des constitutions de la Crète, de Sparte et de Carthage au livre B (bien que cette critique porte la trace de quelques remaniements postérieurs). Une partie du matériel utilisée dans les premiers chapitres de ce même livre a dû avoir été réunie du vivant de Platon mais l'ensemble paraît avoir été rédigé très peu après la publicatien des *Lois*. Certaines remarques critiques de caractère réaliste y semblent empruntées à une expérience concrète, qui répond bien aux vicissitudes politiques dont Aristote fut le témoin immédiat durant son séjour dans la principauté d'Hermias. Tout tend donc à nous faire attribuer à

son activité comme chef d'école à Assos, son premier essai de politique systématique.

* * *

En ces matières difficiles, W. J. devait s'attendre à voir ses vues contestées. La discussion s'ouvrit bientôt, en effet : avant de faire paraître son étude sur les *Ethiques* d'Aristote, M. H. von Arnim reprenait déjà le problème de l'origine de la *Politique* dans un important mémoire de l'Académie de Vienne [1]). Tout en rendant hommage à la méthode générale suivie par W. J., à son dessein d'expliquer génétiquement les contradictions et les incohérences qu'on relève entre les diverses parties des traités d'Aristote, il croit devoir s'inscrire en faux contre la chronologie proposée pour les livres ou groupes de livres de la *Politique*. Des quatre livres dont W. J. constituait la *Politique* primitive, B doit être rejeté après le groupe Δ-Z et HΘ tout à la fin de la carrière d'Aristote. Le premier essai de politique de celui-ci aurait compris seulement Γ, mais précédé de A. D'après cela, H. v. A. distingue dans notre traité actuel quatre apports successifs de l'auteur.

1. Un écrit primitif comprenant A et Γ; mais ces deux livres sont dans leur état actuel mutilés et, en même temps, chargés d'additions postérieures. Selon toute probabilité, c'est Aristote lui-même qui dans A a supprimé la fin et dans Γ, un exposé relatif à l'aristocratie, considérée comme la meilleure forme de gouvernement, suppressions motivées par une évolution de sa pensée, à une date ultérieure. D'autre part, A, 8-11, étude de l'art d'acquérir des richesses, est une addition postérieure ; de même on peut relever en Γ, des retouches, inspirées par des tendances nouvelles et qui trahissent le dessein de remanier tout l'exposé dans le sens des doctrines professées dans les livres plus récents.

Mais le fond de A et de Γ porte encore très nettement la trace de l'influence de Platon, surtout des théories du *Politique:* dès lors la première rédaction de ces deux livres devra se placer avant le second séjour à Athènes ; ce point paraît acquis.

1) H. v. Arnim, *Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik* (Akad. d. Wissenschaften in Wien, Philos.-histor. Kl., Sitzungsber., 200. Bd, 1. Abh.). Wien u. Leipzig, 1924 ; 130 pp in-8°. — Ce mémoire, présenté à la séance du 10 octobre 1923, est non seulement antérieur à celui sur les trois *Ethiques*, publié aussi en 1924, mais il avait été précédé d'une communication portant sur le même objet et faite à l'« Utrechtsche provinciaal Genootschap », fin janvier 1923, c'est-à-dire avant l'apparition de l'*Aristoteles* de W. J.

2. Le groupe ΔΕ a dû s'ajouter au précédent après 336, date de la mort de Philippe de Macédoine, probablement même après la constitution de l'Ecole péripatéticienne à Athènes. Tout en supposant le contenu des livres ΑΓ et prétendant les continuer, la doctrine exposée en ΔΕ n'est guère compatible avec les principes établis en Γ. — Quant à Z, qui contient des additions et des appendices à ΔΕ, — conservés d'ailleurs de façon incomplète, à ce qu'il semble, — il doit être placé à une date assez rapprochée des livres précédents.

3. Tandis qu'il travaillait à Δ-Z, Aristote s'aperçut que la théorie de l'état idéal développée en Γ devait être remplacée par une théorie nouvelle. Comme introduction à celle-ci, il écrivit vers 330, le livre B, sans le rattacher de façon expresse aux leçons plus anciennes, déjà rédigées. Dans cette esquisse la critique de la *République* de Platon (chapp. 1 fin-6) est empruntée à un écrit plus ancien.

4. En dernier lieu Aristote exposa ses conceptions nouvelles sur l'état idéal, dans les livres ΗΘ, mais cet exposé n'a pas été achevé.

Il entrait dans les vues du Stagirite de réunir ces divers morceaux dans l'ordre où la tradition nous les a transmis : la fin de *Eth. Nic.* X le prouve. Mais il n'a pas mis ce projet à exécution : les éléments disparates et de dates assez différentes sont restés tels quels et n'ont pas été par la suite harmonisés en vue d'une théorie d'ensemble bien cohérente. Plus tard quelque éditeur retrouvant ces exposés mal ajustés les uns aux autres, aura tenté d'en faire une *pragmatéia* continue, en tâchant de respecter autant que possible, le matériel qu'il s'agissait d'ordonner. Le texte de la *Politique* d'Aristote qui nous est parvenu, est son ouvrage.

On le voit, poussée jusque dans ses détails, l'hypothèse de H. v. A. est assez compliquée et paraît par là même assez artificielle. Mais les considérations principales qui la lui ont suggérée, sont relativement simples, en elles-mêmes et dans leurs conséquences immédiates. Seulement les principes du système une fois admis, une analyse un peu serrée du texte a montré que leur application n'était possible, en une foule de cas, qu'avec des atténuations, qui se sont traduites par des hypothèses secondaires greffées sur l'hypothèse primitive, surchargeant un peu, sans les effacer, les lignes maîtresses de celle-ci.

L'effort de l'argumentation de H. v. A. s'est porté sur la critique des vues de W. J. qui rattache dans la première esquisse de la *Politique* le groupe ΗΘ à ΒΓ, et qui dissocie au contraire Δ et ce qui suit, de Γ. Or, nous dit H. v. A., les schèmes de Γ n'amènent en aucune façon l'état idéal dont le plan est développé en H : le

régime de cet état n'est, en effet, ni l'aristocratie, ni la *politéia,* ni la royauté; il ne répond donc à aucune des formes de gouvernement mises en avant dans l'introduction constituée par le livre Γ, où l'on distingue, d'après le nombre des détenteurs du pouvoir, trois formes saines, avec trois formes vicieuses faisant pendant aux premières.

De part et d'autre, il y aussi différence de méthode : comparée à celle de l'essai sur la royauté en Γ, la méthode est bien plus développée et plus approfondie dans l'étude de la meilleure constitution en ΗΘ ; l'auteur semble ne tenir aucun compte des résultats acquis antérieurement et recommence pour ainsi dire tout son travail sur nouveaux frais. — Somme toute, d'ailleurs, il n'y a qu'une seule référence certaine de ΗΘ à Γ et rien n'empêche qu'elle ait été ajoutée après coup ; les autres sont aussi des additions postérieures facilement reconnaissables ou se réduisent à des allusions vagues, qui ne constituent pas des renvois proprement dits à des passages ou à des livres déterminés. Inversement on ne peut arguër de l'absence en ΗΘ de référence à Δ-Ζ ; il y a mieux pour les relier ; les idées avancées en Δ-Ζ préparent la théorie des derniers livres, car la tendance qui s'y fait jour, à rapprocher et à mélanger les diverses formes de gouvernement, marque une étape vers l'état idéal de ΗΘ. — Rien à tirer non plus de la phrase finale de Γ, devant servir de raccord avec le début de Η ; c'est une interpolation maladroite, car, pour le reste, le dernier chapitre de Γ n'amène en aucune façon les développements qui ouvrent le livre Η.

On a vu, d'autre part, que pour H. v. A., le groupe Δ-Ζ est la suite naturelle de Γ ; mais, écrit à une date assez tardive, il se raccorde mal pour le fond avec cette étude plus ancienne, aux conceptions moins évoluées. Les cadres extérieurs toutefois sont restés les mêmes : en Δ, 2, 1289 a 26 sqq., l'auteur se réfère explicitement à la πρώτη μέθοδος et à la division des formes de gouvernement qui y est esquissée : trois formes saines et trois formes vicieuses ; deux du premier groupe ont été examinées ; reste à étudier les quatre autres. Il n'y a guère moyen de continuer plus expressément le livre Γ (En ΗΘ, on a pu le constater, il en va tout autrement).

L'opposition entre Γ et Δ, au point de vue des idées, n'en est pas moins réelle, et W. J. a eu raison d'y appuyer. En Δ la *politéia*, constituant un régime moyen et une forme de gouvernement, en quelque sorte, mixte, a bien les préférences de l'auteur ; malgré cela, il la déclare simplement bonne, non la meilleure de toutes ; c'est que les vues développées dans le livre Γ, où le régime idéal, la constitution la meilleure de toutes d'une manière absolue est

identifiée à la royauté (ou à l'aristocratie), ne sont pas encore effacées de son esprit; et pourtant on aurait tort de croire que, lorsqu'il écrivait Δ, il avait la *politéia* en moindre estime que la royauté; c'est tout le contraire. Il y a là une incohérence palpable; deux courants de pensée indépendants et en somme inconciliables qui tour à tour se font jour, sans arriver à s'harmoniser. Le livre Δ se révèle ainsi comme un document de la période où les idées politiques d'Aristote subissaient une évolution profonde, mais assez éloignée encore de son terme. L'Etat idéal de Γ n'est pas encore abandonné; il est au contraire présupposé tout le temps; mais simultanément l'auteur développe des considérations qui l'amèneront fatalement un jour à rejeter cette théorie de l'Etat idéal qui leur servait de point de départ. Seulement en Δ il n'en est pas encore là. Ce ne sera que plus tard, quand ses vues nouvelles seront mieux assises, qu'il verra la nécessité de sacrifier sa doctrine initiale et d'y substituer une théorie nouvelle de la constitution la meilleure de l'état. C'est alors qu'il se mettra à écrire H Θ destinés à remplacer la rédaction primitive de Γ.

H. v. A. essaie de confirmer ces hypothèses par une analyse approfondie de ce livre Γ dans sa teneur actuelle. Dans cette analyse, dont il n'est guère possible d'esquisser ici un résumé, il relève soigneusement la trace de toutes les difficultés ressenties par l'auteur, à raison de l'évolution ultérieure de ses idées dans le domaine de la politique. Elles ont provoqué des remaniements, souvent assez facilement reconnaissables à quelque inégalité du texte ou de la composition et qui trahissent par le fait même les difficultés dont ils sont issus.

L'analyse d'ailleurs doit encore nous révéler davantage : Aristote aurait non seulement retouché son texte, ajouté des paragraphes nouveaux, mais supprimé des passages importants, des sections entières, telle l'étude sur l'aristocratie, comme réalisant la forme de gouvernement idéale. A travers toutes ces modifications, transparaît toujours l'ancienneté du fond primitif avec ses attaches platoniciennes et sa méthode qui tranche sur les études plus empiriques des groupes Δ-Z et H-Θ. Comme, d'autre part, dans le passage Γ, 6, 1278 b 17, qui appartient certainement à la première couche, il y a une référence claire au livre A, celui-ci doit être pour le fond antérieur à Γ et constituer avec lui la *Politique* d'Aristote sous sa forme initiale.

Ainsi la chronologie relative des diverses parties de notre *Politique* actuelle suit nécessairement de ces constatations supposées exactes. Admise l'existence de deux esquisses différentes et incom-

patibles d'un Etat idéal, il est clair que celle de Γ, de couleur plus platonicienne, est d'une date plus reculée que l'exposé plus évolué et d'ailleurs inachevé de H Θ. Entre les deux, Δ avec les livres qui s'y rattachent, marque une étape de transition et exige donc une date de composition intermédiaire.

En ce qui concerne A et B, H. v. A. apporte quelques arguments spéciaux et défend sa manière de voir contre les preuves alléguées en sens contraire par W. J. Pour A, le principal d'entre eux vient d'être rappelé ; de plus il faut tenir compte du fait que primitivement B, n'existant pas encore, ne le séparait pas de Γ ; ensuite A, 8-11 apparait comme une addition récente, qui rompt la suite naturelle des chapp. 7 et 12 ; la fin du livre devait comporter une étude de la société conjugale et familiale, supprimée sans doute par Aristote, quand il remania Γ. La critique de la théorie platonicienne de la communauté des femmes et des enfants en B, ne peut en tenir lieu, comme le voudrait W. J.

Quant à B lui-même, c'est une introduction à une étude portant exclusivement sur l'Etat idéal ; or, comme en Γ on n'étudie pas seulement la constitution la meilleure, mais d'une façon générale l'organisation de l'Etat, il en résulte que B ne peut servir d'introduction à Γ, tandis qu'il est bien adapté à cette fonction vis-à-vis de H Θ. Il renferme d'ailleurs des allusions historiques qui amènent à le dater de 330 environ. D'autre part, Δ E écrit après 336, doit être antérieur à B, car dans ce livre la critique des constitutions de Sparte, de Carthage, de la Crète, s'inspire des vues et des principes qui se font jour en Δ-Z : la manière dont sont appréciées les constitutions mixtes, la valeur accordée aux données de l'expérience sont caractéristiques à cet égard. B ne peut donc faire partie de la *Politique* primitive, comme le croit W. J. Pour le prouver mieux H. v. A. s'arrête à une analyse détaillée de la critique faite par Aristote de la constitution de Carthage en B, 11. — Enfin, l'étude sur le communisme de Platon en B, 1-6, paraît être un extrait d'un écrit plus ancien, inséré à cette place par l'auteur et relié tant bien que mal au reste du livre ; certaines suppressions, quelques retouches témoignent du souci d'adapter ce morceau à son cadre nouveau, mais malgré cela l'ensemble a un caractère ancien bien accusé : le point de vue de l'auteur est encore très proche de celui de Platon.

Un mot encore sur les références de la *Politique* à l'*Ethique*. Dans *Pol.* H, W. J. en trouve plusieurs qu'il rapporte à *Eth. Eud.* et non à *Eth. Nic.* ; et il tire argument de cette concordance pour assigner une date assez reculée à *Pol.* H Θ. A tort, selon H. v. A. ;

des trois références alléguées, la première (13, 1331 b 26) n'est pas un renvoi proprement dit mais rappelle simplement une considération de bon sens qui n'a rien de caractéristique ; les deux autres contiennent des traits empruntés plus ou moins et à *Eth. Eud.* et à *Eth. Nic.* : dès lors, dira-t-on, elles ne se rapportent déterminément à aucun de ces deux écrits, mais plutôt à une *Ethique* intermédiaire que nous ne possédons plus. — Cette supposition, faisons-le remarquer tout de suite, est moins invraisemblable qu'il ne paraît au premier abord. Si les cours d'Aristote ont été professés et rédigés plusieurs fois à divers moments, avec des modifications plus ou moins profondes, il n'y a rien d'étonnant que certaines de ces rédactions assez voisines de celles qui les ont précédées ou suivies, aient péri. Le sort fait aux trois livres de l'*Ethique* dont nous ne possédons plus qu'une rédaction unique, est un exemple frappant d'un cas de ce genre : il est fort probable, en effet, qu'ils existaient sous deux formes différentes, mais trop voisines pour que l'une des deux n'ait pas fini par être considérée comme négligeable et ait disparu de ce fait.

*
* *

Quand on rapproche les hypothèses émises respectivement par W. J. et par H. v. A. sur la formation de la *Politique* d'Aristote, on ne laisse pas d'être impressionné par la similitude des conclusions générales de leurs études et en même temps par les divergences profondes qui les séparent, dès qu'il s'agit d'applications concrètes. Voilà deux auteurs sérieux, qui ont analysé avec grand soin l'ensemble du traité et l'agencement de ses parties ; ils ont rencontré en somme les mêmes difficultés ; ils n'y ont vu de solution possible que dans l'hypothèse d'apports successifs faits par le même auteur à divers stades de son évolution philosophique, les apports nouveaux provoquant d'ailleurs des remaniements dans les parties plus anciennes. Seulement, du moment qu'il faut appliquer ces principes généraux à une matière donnée, l'accord se réduit à bien peu de chose : ancienneté pour le fond du livre Γ, précédant le groupe Δ-Z, qu'il faut mettre notablement plus tard. C'est tout ; pour le reste, désaccord complet.

Et pourtant cette divergence dans les résultats n'a pas de quoi étonner et n'est pas de nature, d'autre part, à jeter le discrédit sur la méthode ou les principes dont elle dérive. C'est que l'application ici est d'un maniement infiniment délicat. Prenons un cas typique : le livre Β de la *Politique*. Pour W. J. il est le plus ancien de tous ; seulement les chapitres 9-11 (critique des constitutions

modèles de Sparte, de la Crète et de Carthage) ont été rédigés sous leur forme actuelle à une date relativement récente. Pour H. v. A. c'est le contraire : B tout entier, pris dans l'ensemble, est récent, mais dans les chapitres 1-6 ou retrouve un extrait d'un écrit antérieur d'Aristote, datant des débuts de sa carrière. Ainsi, en négligeant les nuances et toute la question des rapports de B avec les autres livres, on constate que W. J. et H. v. A., sous les apparences de l'opposition la plus formelle, sont en somme d'accord sur un point capital : l'âge relatif des deux moitiés du livre B. L'interprétation seule diffère : pour W. J. le tout est ancien mais la seconde partie se présente sous une forme un peu rajeunie ; pour H. v. A. le tout est récent, mais la première partie n'est que l'utilisation, avec quelques retouches, d'un morceau d'une date beaucoup antérieure.

Or, de ces interprétations divergentes dépendent ultérieurement les constructions historiques sur la formation du traité. Comme elles s'appuient, d'autre part, sur un ensemble d'indices très ténus et dont la signification dans chaque cas pris à part est presque toujours discutable, on comprend sans peine que des auteurs estimables, partis des mêmes principes, arrivent aux conclusions les plus opposées.

Cela suffit à faire voir, en même temps, la fragilité de ces conclusions ; mais il n'en résulte pas que l'on puisse reprocher aux auteurs en question d'avoir suivi la méthode qui les y a menés. L'instrument de recherche étant d'un maniement si délicat, on ne peut que les louer d'avoir voulu courir le risque de l'employer. Le seul reproche qu'on serait fondé à leur faire en l'occurrence, est celui d'avoir trop accentué le sens de certains indices : il s'agit surtout ici des différences de doctrine et de méthode dans les diverses parties de la *Politique*. Tant W. J. que H. v. A. ont une tendance à pousser l'opposition jusqu'à en faire une contradiction, à regarder comme exclusives l'une de l'autre des méthodes qui dans une certaine mesure pourraient se compléter mutuellement. Or, en face de données de cette nature, une interprétation exactement opposée demeure possible et demande à être au moins envisagée : ces affirmations, ces procédés en apparence inconciliables ne résultent-t-ils pas simplement d'une différence de point de vue ? Cette question s'impose d'une manière d'autant plus pressante qu'il s'agit de discussions menées avec la virtuosité que l'on sait, par un esprit aussi souple et aussi délié que celui d'Aristote. La remarque a déjà été faite, à propos des théories cosmologiques contre M. Gohlke ; on peut la répéter avec quelque raison dans le cas présent, bien que les essais d'interprétation historique et génétique,

dont la *Politique* a fait l'objet, se distinguent par une sobriété bien plus grande.

Après cela, on est tenté peut-être, devant l'apparente inanité des résultats, de renvoyer dos à dos les critiques avec leurs conclusions contradictoires, qui s'inspirent de principes communs, et de mettre en cause les principes eux-mêmes. Mais ce jugement, d'une sévérité excessive, aurait le tort de méconnaître précisément la valeur du résultat le plus certain de tous ces travaux. On vient de le montrer : l'inconsistance des résultats de détail ne tient pas aux principes par l'application desquels on les obtient, mais aux difficultés inhérentes à cette application même et aux erreurs qui en sont la suite nécessaire ou naturelle. Les principes, dès lors, restent saufs. Il y a plus : s'il est une conclusion qui paraît bien assurée par les travaux qu'on vient d'analyser, c'est celle de la légitimité et de la fécondité de la méthode, par laquelle on cherche à expliquer les anomalies, les incohérences, les contradictions au moins apparentes des traités d'Aristote, en remontant à leur origine historique et à leur formation graduelle. Quelque décevantes que puissent être les infinies divergences dans lesquelles on tombera presque nécessairement, dès qu'on voudra résoudre des questions de détail, il est indéniable que des travaux tels que ceux de W. J. et de H. v. A. jettent un jour tout nouveau sur la contexture et, du fait, sur la signification des traités dont ils se sont essayés à décrire la genèse.

A ce propos, il y a lieu de relever une particularité assez saillante par laquelle l'hypothèse de H. v. A. se montre inférieure à celle de W. J.; c'est le recours qu'il croit devoir faire à un « éditeur » qui aurait réuni, après la mort d'Aristote, les diverses parties de la *Politique*. Sans doute, son rôle ici est réduit à un minimum, bien différent en cela de celui des « éditeurs-rédacteurs » auxquels la critique du XIXe siècle fit un trop fréquent appel et qui étaient chargés de rendre compte de tout ce que les écrits du *Corpus aristotelicum* pouvaient contenir d'obscur ou de décevant. Mais, malgré tout, l'« éditeur » de H. v. A. demeure, absolument comme eux, un *deus ex machina,* destiné à intervenir là où l'hypothèse initiale se révèle insuffisante à expliquer tous les faits. En d'autres termes, ce recours à l'éditeur est l'indice au moins probable d'une explication défectueuse à quelque endroit, et exigeant ce coup de pouce pour rejoindre entièrement les données du problème. C'est précisément un des grands mérites de W. J. d'avoir réussi à restituer à Aristote lui-même les passages, les morceaux, les livres entiers parfois, qu'avant lui on croyait devoir traiter d'interpolations, de

notes de disciples, d'extraits dus à un rédacteur ou d'ouvrages apocryphes, malgré l'air de famille très prononcé qu'on y reconnaissait avec le reste de l'œuvre du Stagirite.

En résumé, en ce qui concerne spécialement la *Politique*, on peut nier, si l'on veut, que les travaux analysés ici permettent de donner une réponse définitive à n'importe quelle question précise de chronologie touchant un livre ou une section d'un livre déterminés. Mais du moins grâce à ces travaux, non seulement les problèmes sont posés sur leur vrai terrain, mais on tient même la direction dans laquelle la solution doit en être cherchée. Seulement, il ne faut pas se faire illusion sur les difficultés qui barrent la route : les indices qu'il s'agit d'utiliser, sont d'ordinaire bien faibles, plus faibles que ne semblent l'avoir cru ceux qui s'y sont appuyés, non sans quelque virtuosité.

Des remarques qui précèdent une autre conclusion se dégage encore : dans celui de la politique comme en d'autres domaines, la pensée d'Aristote a évolué sans doute, mais cette évolution paraît avoir été moins forte qu'on n'a bien voulu le dire. Ceci est de nature à expliquer comment W. J. et H. v. A., ont pu assigner aux mêmes livres des dates très divergentes : le fond n'ayant guère varié, il devient fort malaisé de décider s'il a été rajeuni par des retouches subséquentes ou si, étant récent dans l'ensemble, il est formé en partie de morceaux extraits d'écrits plus anciens. Tout se réduit souvent à des nuances, nuances parfois même très délicates. Et du coup on aperçoit encore mieux la difficulté énorme qu'il y a à bâtir une chronologie en s'appuyant surtout sur des différences si peu accusées, que dans un exposé nouveau l'auteur n'a pas craint de reprendre des essais de beaucoup antérieurs, modifiés à peine, et portant encore la trace des préoccupations avec lesquelles ils avaient été écrits.

VI

Conclusion

Ce qui vient d'être dit à propos du cas spécial de la *Politique* pourrait se répéter en gros à propos de la plupart des traités d'Aristote. Il reste donc peu de chose à ajouter pour conclure, d'une façon générale, cette revue critique des travaux les plus importants des dernières années sur la genèse de son œuvre.

Il n'est pas douteux que les ouvrages de W. Jaeger ont ouvert des horizons nouveaux tant sur l'activité extérieure du Stagirite,

que sur l'histoire de ses écrits et de sa pensée. J'ai noté plus haut ce qu'il y a d'exagéré dans les hypothèses émises au sujet de l'évolution de sa pensée et quelles raisons fort impérieuses commandent de restreindre les limites de cette évolution. La date des écrits, d'autre part, a été déterminée surtout grâce à des données prises comme indices suffisants d'une évolution très profonde. Dès lors, cette chronologie est dans bien des cas fort mal assurée et ne peut dans l'ensemble être regardée comme définitive. Mais, en même temps et dans ce même domaine de la chronologie, les études de W. J. abondent malgré tout en indications utiles, dont plusieurs sont de vraies trouvailles. Tout en jugeant qu'en somme son travail est en grande partie à refaire, on devra reconnaître que cette construction nouvelle ne serait possible qu'en utilisant ses matériaux à lui, en reprenant sans les modifier essentiellement ses procédés et ses méthodes, en s'appuyant sur ses découvertes.

A un autre point de vue, son œuvre n'est pas de nature à renouveler notre connaissance de l'aristotélisme. On pourrait, en effet, adopter jusque dans les détails l'hypothèse historique de W. J. sur la formation graduelle des traités d'Aristote, et même sur l'évolution de ses conceptions philosophiques, on n'aurait de ce chef aucune raison de concevoir autrement qu'on ne l'a fait jusqu'ici, ce qu'on a coutume d'appeler « le système d'Aristote ». Il s'agit là du système qu'on retrouve dans ses traités systématiques et où les historiens voient l'expression de sa pensée à l'époque de sa pleine maturité, vers la fin de sa carrière. Or ces écrits dans l'hypothèse même de W. J., *sous leur forme actuelle,* datent en gros des dernières années du philosophe. Sans doute ils sont formés de couches d'âges divers, remontant en partie jusque vers 345, et trahissent, si l'on veut, à maints endroits des manières de voir propres à la jeunesse de l'auteur et abandonnées depuis. Mais dans le cadre où ces morceaux ou ces écrits plus anciens ont été insérés, avec les remaniements qu'ils y ont subis, ils représentent en somme la pensée d'Aristote au moment de la rédaction définitive. Sans doute, W. J. nous dit encore qu'à la fin de sa vie le Stagirite ne s'intéressait plus guère aux problèmes de métaphysique pure, à tout ce qui était spéculation sans plus ; la nouvelle rédaction de son cours de philosophie première se réduit d'ailleurs à un fragment d'allure très positive. Admettons même, pour un instant, ces vues outrées ; elles constituent le maximum de ce qui a été avancé dans ce sens. W. J. n'a pas ajouté — et avec raison — que, pour cela, Aristote ait formellement répudié le contenu de ses traités généraux de philosophie naturelle ou de logique, ou les doctrines caractéristiques des

livres les plus récents de la *Métaphysique*. Cela suffit pour qu'après les derniers travaux, l'expression : « *le* système d'Aristote » ait une signification historique bien définie et qui demeure en somme la même qu'autrefois. Le cas spécial de la morale est celui qui fait le moins difficulté : on sait, en effet, que c'est la rédaction ultime du cours, l'*Ethique à Nicomaque*, qui est couramment employée comme source à peu près unique, lorsqu'il s'agit d'exposer les principes d'Aristote dans ce domaine. D'ailleurs, tant que les deux autres *Ethiques* étaient regardées comme inauthentiques, il ne pouvait guère en être autrement.

S'il n'y a pas lieu de faire subir une revision aux exposés de la philosophie aristotélicienne considérée dans son ensemble, on aurait grand tort, d'autre part, de négliger les indications fournies par les travaux récents, lorsqu'on aborde l'exégèse des textes. Même lorsqu'il s'agit d'un morceau de longueur notable, écrit d'un seul jet, les préoccupations de chronologie ont une importance évidente : dès qu'on peut se rendre compte de l'époque à laquelle telle page à été rédigée, des tendances d'esprit et des vues doctrinales de l'auteur à ce moment précis, des influences extérieures auxquelles il était soumis, la signification du passage apparaît tout autre que si l'on doit se borner à en scruter le sens, sans pouvoir le rapprocher de l'ensemble de circonstances qui sont de nature à l'éclairer.

Quand on a affaire à des textes retravaillés et retouchés par l'auteur, les questions de date, surtout celle de la distinction et de la succession des divers apports, prennent une importance capitale. Pourquoi tel exposé a-t-il été remanié dans tel sens, à tel moment ? Comment Aristote a-t-il pu utiliser telle rédaction ancienne en y faisant telles additions qui paraissent être en contradiction avec le fond primitif ? etc. On voit sans peine, que si l'on peut résoudre de façon au moins probable des questions de ce genre, l'exégèse de bien des passages sera entièrement renouvelée. On pourra notamment se passer de taxer de glose postérieure ou d'interpolation ce qui s'explique beaucoup mieux et d'une manière plus historique comme une annotation ou une correction de l'auteur lui-même, lors d'une revision de son cours. On ne suspectera plus l'authenticité de tel paragraphe, on ne s'essaiera plus à rétablir un ordre primitif qui n'a jamais existé, lorsqu'on constatera une absence de lien visible ou même une certaine incohérence entre les parties d'une section, traitant d'un objet déterminé. On tentera simplement de se rendre compte, dans la mesure du possible, pourquoi, comment, à quelle occasion Aristote a pu être amené à surcharger la rédaction de son cours de tels paragraphes nouveaux, dont l'entas-

sement un peu désordonné finit parfois par donner à l'ensemble un aspect chaotique.

A cet égard, on peut trouver, dès maintenant, des indications excellentes dans les analyses pratiquées par W. Jaeger, H. v. Arnim, P. Gohlke. C'est là du moins un bénéfice immédiat à retirer de leurs travaux, bénéfice d'autant plus appréciable que jusqu'ici l'exégèse des traités aristotéliciens a certainement souffert de ce qu'on s'était contenté de vues trop synthétiques et trop simplistes concernant l'attitude du Stagirite vis-à-vis de chacun des problèmes philosophiques. Cette attitude a varié sur un certain nombre de points, on n'en a guère douté ; mais on ne s'est pas préoccupé de déterminer dans quelle mesure et de chercher quelles conséquences ces variations devaient entraîner dans l'interprétation des textes. Si l'on avait eu l'attention attirée de ce côté on eût découvert sans doute la clé de mainte difficulté, évité même peut-être certaines erreurs. Toutefois, — il n'est pas inutile de le répéter, — l'instrument qu'il s'agit de faire jouer à cette fin, est d'un maniement si délicat, il permet si rarement et si difficilement d'atteindre une précision suffisante dans les résultats, que le moindre écart dans l'emploi qu'on en fait, expose à des erreurs regrettables et au danger d'y appuyer des constructions fantaisistes.

A. Mansion.

XVIII

BULLETIN D'ÉPISTÉMOLOGIE

Le hasard des envois et des lectures fait grouper ici un certain nombre de volumes dont plusieurs mériteraient une analyse plus approfondie ou une discussion plus ample. Espérons que des circonstances favorables permettront d'y revenir. Une seule remarque — pas bien neuve — en commençant : le nombre des ouvrages de tendance réaliste reste imposant et même s'accroît toujours. Nous en recenserons tantôt plusieurs dont la qualité n'est pas négligeable.

M. Josef König a consacré un gros volume à étudier le concept d'intuition, et il expose à ce propos toute une doctrine philoso-

phique, au moins en germe [1]). L'intuition, comme toute réalité d'ailleurs, ne peut être définie philosophiquement qu'en la faisant saisir en elle-même, en y dirigeant l'attention. Elle est elle-même une saisie de l'objet, une rencontre avec lui qui se passe en nous, une unité. Cette unité n'est pas simple, mais suppose l'union d'éléments inséparables. Les principaux maîtres de M. König sont Kant et Hegel. Le premier est le plus grand théoricien de l'esprit fini, le second de l'esprit infini. Aussi est-ce à la lumière de leurs enseignements que l'auteur examine les diverses conceptions relatives à son sujet, en particulier celles de Dilthey, de Goethe, de Bergson et de Husserl ; on reconnaît également bien l'influence de celui-ci. La répartition générale de la matière manifeste le souvenir prédominant de Hegel ; partant de la synthèse à priori de Kant, et de ses rapports avec l'intuition, M. König arrive à une conception organiciste et idéaliste de l'univers, en passant par l'étude de la synthèse a priori immanente à la spéculation.

Beaucoup plus limité est l'objet de la thèse de doctorat en théologie que M. l'abbé Simon Geiger a présentée à la faculté catholique de Fribourg-en-Brisgau [2]). Cette limitation même est une condition de travail précis. M. Geiger s'occupe uniquement des essais d'intuitionnisme dans la philosophie religieuse catholique de l'Allemagne contemporaine. La plus grande partie de cette étude fort soignée est consacrée à M. Hessen et à son interprétation de saint Augustin. Une analyse serrée des textes montre que l'intuitionnisme ne peut se réclamer du patronage de ce Docteur, et fournit aussi de précieuses données sur sa théorie de la connaissance. Le deuxième chapitre concerne Pascal et Newman et leur interprète allemand Laros; plus sommaire que le précédent, il témoigne d'une réelle pénétration chez l'auteur qui rétablit assez justement le sens vrai des deux grands apologistes. Enfin la phénoménologie appliquée à la religion par Gründler, Switalski et Adam est traitée, un peu rapidement, dans le troisième chapitre.

C'est un vaste ouvrage que le baron Béla von Brandenstein a entrepris et dont il nous donne le premier volume, sur les cinq qu'il doit comprendre [3]).

1) Josef König, *Der Begriff der Intuition (Philosophie und Geisteswissenschaften*, Buchreihe, 2. Band), Halle a S , Max Niemeyer, 1926. In-8°, vii-420 pp.

2) Simon Geiger, *Der Intuitionsbegriff in der katholischen Religionsphilosophie der Gegenwart (Freiburger theologische Studien*, 30. Heft), Freiburg i. B., Herder, 1926, In-8°, xi-111 pp.

3) Freiherr Béla von Brandenstein, *Grundlegung der Philosophie*, Erster Band, Halle a. S., Max Niemeyer, 1926, in-8°, xxv-600 pp.

La philosophie doit aider à reconstruire la culture spirituelle si profondément atteinte de nos jours. Il faut pour cela vérifier les fondements, procéder avec ordre et méthode, chercher la clarté et la précision. C'est spécialement à cette recherche qu'est consacré ce premier tome. Il comprend une « Ontologie », une « Science du contenu » *(Gehaltlehre)*, ou « Totik » (nom dérivé par l'auteur de τόδε τί) et une logique. L'auteur, on le voit, ne craint pas les néologismes, et il le montre encore dans le cours de ses développements. La première partie est une étude de la notion d'être comme telle, c'est-à-dire, selon lui, des idées d'être, de « contenu » et d'unité. La deuxième partie traite de l'individualité et la troisième des formes générales de relations. L'auteur est franchement objectiviste et presque dogmatiste. Il aime, dans ses aperçus historiques, à rappeler Aristote, dont le système lui paraît, bien qu'encore imparfait, le plus complet qui ait paru ; puis saint Thomas et les grands scolastiques, mais surtout saint Augustin, dont il aime la théorie exemplariste, qu'il interprète d'ailleurs. Parmi les modernes, c'est Descartes et Leibniz qu'il apprécie le plus. Spinoza lui paraît plein de lacunes et d'imperfections, et les métaphysiciens postkantiens, malgré leur valeur, restent inférieurs à la tâche : ils sont trop poètes. La pensée de M. von Brandenstein se rapproche peut-être le plus de celle d'Akos von Pauler, qu'il cite volontiers. Ses idées dominantes sont à la fois la réalité du concret et l'objectivité des formes universelles, sans qu'on voie très bien le lien qui les rapproche.

M. Frederick J. E. Woodbridge, on le sait, est le premier en date des néo-réalistes américains. Dans le petit volume qu'il vient de publier, et qui résume sa pensée et son enseignement, il se montre préoccupé avant tout d'établir la continuité entre la conscience et le monde physique [1] ; c'était déjà le thème de ses publications fragmentaires antérieures

L'esprit ne se présente pas à nous isolé, formant un monde à part. C'est l'erreur de l'idéalisme de partir de lui comme s'il était un petit milieu fermé ; on ne parvient plus alors, contrairement à toute évidence, à unir les esprits et à retrouver le monde de l'action, qui pourtant s'impose à nous. Tout s'éclaire, au contraire, si l'on remarque que le monde objectif est donné et que celui que l'esprit atteint, dans lequel il vit, n'en diffère nullement. Qu'est-ce donc

1) Frederick J. E. Woodbridge, *The Realm of Mind, an Essay in Metaphysics*, New York, Columbia University Press, 1926. In-12, VIII-141 pp.

que l'esprit a en propre ? C'est l'idée ; l'esprit ajoute au pur donné l'ordre logique, impersonnel, transmissible de l'un à l'autre ; en quoi cet ordre ne diffère pas des forces matérielles, des réalités, économiques : tout cela n'est-il pas susceptible d'échange, de transmission ? Et si ces idées qui font partie de l'esprit et lui permettent de penser le monde et de s'y adapter, c'est qu'elles y ont un fondement ; elles sont un système articulé qui reproduit la caractéristique du monde, d'avoir une structure. C'est là l'esprit objectif ; mais il se concrétise, il apparaît dans des réalités psychologiques individuelles. Qu'est-ce qui donne naissance à cette cristallisation ? C'est la multiplicité indéfinie d'aspects que peut prendre l'univers à partir de centres choisis arbitrairement dans sa masse.

Les répétitions, les insistances de M. Woodbridge ne trahissent-elles pas un réel embarras ?

Il paraît bien faire profession de matérialisme radical ; les relations logiques qui constituent la conscience sont des relations des corps entre eux, tout comme leurs autres rapports ; les activités psychiques sont des activités des corps. Cependant en fin de compte, il réserve encore la nature particulière de l'idée. Le vrai problème de la matière et de l'esprit n'est pas atteint — peut-être pas compris. En tout cas les explications données ne peuvent satisfaire l'esprit.

Le mouvement réaliste américain a fait l'objet d'un petit livre, une thèse de doctorat, sans doute, écrit par une religieuse américaine [1]). Il était difficile de faire plus qu'un exposé et une critique fort sommaires dans le peu d'espace que l'auteur s'est réservé, d'autant plus que les premiers chapitres contiennent en raccourci l'histoire de l'idéalisme et du pragmatisme. Les insuffisances du néo-réalisme sont mises en évidence, et justement, mais sans peut-être assez d'attention pour les mérites de cette réaction, surtout à ses débuts.

Le réalisme était resté vivant dans les universités anglaises, même au temps du triomphe extérieur de l'idéalisme. Il y persistait sous une forme moins paradoxale que celle que lui ont donnée M. Russell ou M. Alexander. A Oxford l'étude d'Aristote devait entretenir ces traditions. C'est chez lui que John Cook Wilson a puisé en grande partie son inspiration. On ne connait guère en dehors du cercle de ses élèves et amis l'importance de son influence : toute sa vie il s'était refusé à publier — sauf quelques

1) Sister Mary Verda, *The New Realism in the light of Scholasticism*, New-York, Macmillan, 1926. In-12, 204 pp.

notes philologiques — car il cherchait une perfection impossible ; en outre, son tempérament ne le laissait pas se consacrer au lent travail de la composition. En revanche, il fut, sinon un professeur brillant, du moins un excitateur d'idées, un causeur pénétré de ses pensées favorites. Une publication posthume, due à un de ses exécuteurs testamentaires, permettra d'étudier ce qui reste de ses écrits et étendra l'influence de ce penseur socratique, comme on l'a nommé [1]). C'est une magnifique édition de la Clarendon Press ; une notice biographique, une bibliographie, un choix de lettres font revivre l'ami de tant d'« Oxfordmen » avec tous les traits pittoresques chers aux Anglais ; la notice est pleine de détails savoureux sur l'histoire universitaire d'Oxford pendant un demi-siècle. Mais nous ne pouvons nous étendre ici sur ces côtés, malgré leur charme. Le travail de M. Farquharson est très consciencieux et méritoire. On trouvera dans les notes classées par lui, les idées du « Wykeham professor of Logic » sur la branche qu'il enseignait dans toute son ampleur, y compris la théorie de la connaissance. Nous avons déjà relevé l'influence d'Aristote ; ajoutons celle de Newton et de l'étude des mathématiques ; on se fera ainsi une idée de son réalisme critique ; il avait applaudi au titre du livre de Nelson : *Das sogenannte Erkenntnissproblem.* La connaissance est une fonction spirituelle, elle atteint certainement son objet. Pour le monde physique, Wilson admettait l'ancienne distinction des qualités primaires et secondaires et ne partageait pas les vues radicales des néo-réalistes ; d'autre part, ses études mathématiques le faisaient tenir ferme à l'objectivité idéale des objets abstraits. Il sera certainement profitable d'étudier de près cet ouvrage plein de suggestions.

Passant d'Angleterre en France, nous rencontrons les travaux de M. Jacques Chevalier, et le rapprochement entre son réalisme et celui de Cook Wilson n'est pas pour nous déplaire. Le professeur de Grenoble, dont il est superflu de souligner l'influence auprès de ses auditeurs, est également le défenseur d'un réalisme au fond assez traditionnel ; tout en entretenant une large sympathie pour la vie actuelle de la pensée, il aime surtout à y voir la continuation et l'achèvement d'une tradition qui n'a d'ailleurs rien d'étroit. Deux de ses publications récentes doivent être mentionnées ici. D'abord

1) John Cook Wilson, *Statement and inference with other philosophical papers*, edited... by A. S. L. Farquharson, with a portrait, memoir, and selected correspondence, Oxford, Clarendon Press, 1926. 2 vol. in-8°, clxiv-901 pp.

son livre sur Bergson [1]). Comme les deux volumes déjà consacrés par M. Chevalier aux « Maîtres de la pensée française », celui-ci doit son origine à des cours publics. A cette circonstance il doit, plus encore que ses devanciers, un accent personnel, un caractère de communication directe qui ne nuit cependant pas à l'unité et à la solidité de la composition. Ce n'est pas une improvisation hâtive ou un simple discours de vulgarisation.

M. Chevalier a voulu donner une vue d'ensemble de la pensée bergsonienne, ou plutôt il s'en est assimilé le rythme de manière à y introduire le lecteur et à l'amplifier en des conclusions ultérieures plus vastes. Pour cela, il décrit d'abord le milieu et l'époque (ch. I), puis l'homme et l'œuvre (ch. II). Ce chapitre nous renseigne sur bien des particularités intéressantes qui contribuent à faire comprendre la pensée bergsonienne et l'interprétation qu'en donne M. Chevalier. Quant au premier, c'est un admirable raccourci de la pensée française depuis un demi-siècle environ. Un chapitre explique « La méthode, l'intuition et l'esprit philosophique » et les suivants montrent les applications de la méthode à l'étude de l'âme, de l'organisme et du monde. Enfin le dernier prolonge la pensée bergsonienne en résolvant dans son esprit les problèmes de Dieu, de la destinée de l'homme, et en ouvrant des perspectives sur le renouveau de la métaphysique.

En général, M. Chevalier voit dans l'œuvre de Bergson un retour à la grande tradition spiritualiste et réaliste. C'est pour lui la forme actuelle de la métaphysique éternelle, la plus saisissante, la plus adaptée aux nécessités modernes de la pensée. Il atténue donc notablement le mobilisme et l'antintellectualisme du maître ; il accentue son réalisme et souligne justement sa répudiation du panthéisme. Il rend les commentateurs et les lecteurs pressés responsables des interprétations opposées dont il faut bien reconnaître la diffusion.

Certes on ne pourra plus laisser à l'écart certains aspects du bergsonisme, certains textes formels trop souvent négligés. Mais à côté de ces points, n'en est-il pas d'autres qui favorisent, au moins par leur obscurité, des lectures divergentes ? Si l'on n'a pas donné assez d'attention aux premiers, n'est-ce pas la faute du maître lui-même ? Il ne paraît pas avoir toujours manifesté pour l'antiintellectualisme radical la même réprobation que dans son discours au Congrès d'Oxford en 1920. Ici même, dans sa lettre à l'auteur, ne souligne-t-il pas — M. Chevalier lui-même ne s'en cache pas —

1) Jacques Chevalier, *Bergson (Les maîtres de la Pensée française)*, Paris, Plon, 1926. In-12.

l'écart possible entre sa pensée et celle de son ami ? C'est en tout cas un grand mérite pour lui d'avoir su inspirer une sympathie aussi profonde et enthousiaste au penseur distingué et convaincu qu'est M. Chevalier et de respecter pleinement l'indépendance de celui-ci. Le livre de ce dernier est un précieux témoignage sur l'influence de M. Bergson ; il permet de comprendre comment certains esprits de la génération de M. Chevalier, et des meilleurs, ont trouvé dans le maître du Collège de France un guide vers les vérités éternelles. C'est en même temps une œuvre personnelle d'une grande élévation de pensée.

M. Chevalier en collaboration avec un groupe important d'amis a expliqué plus longuement les idées qui lui sont chères dans un travail collectif assez considérable paru sous le titre : *Où chercher le réel ?* [1]). La thèse générale est exposée par M. Chevalier lui-même ; il l'a déjà présentée sous une forme abrégée dans son essai : *Pour une science de l'individuel* [2]). La science est considérée traditionnellement comme la connaissance de l'universel et du général. Mais c'est l'individuel qui existe. Il est donc à craindre qu'une science ainsi limitée n'atteigne pas le réel. Sa généralité, due à l'infirmité de l'esprit humain, incapable d'étreindre l'individuel, peut induire en erreur sur la nature même du monde. L'erreur de l'idéalisme moderne vient en grande partie de ce qu'il a confondu la réalité avec la représentation fragmentaire que nous en donne la science abstraite. Ne serait-il donc pas nécessaire de constituer une science plus riche, plus complexe, moins certaine peut-être, mais plus vraie, qui tienne davantage de l'art et de la métaphysique et qui plie l'esprit à toutes les déterminations du réel concret ? Cette science serait plus étroitement soumise à l'expérience, plus profonde et plus historique que celle qu'on a envisagée jusqu'ici.

M. A. Forest examine avec beaucoup de pénétration « L'idéalisme moderne et le sens du concret ». S'attachant tout spécialement à Hamelin pour qui il professe d'ailleurs une grande admiration, il montre la vanité des efforts que fait l'idéalisme pour ramener le fait, l'existence, à des lois dialectiques, idéales. La multiplicité du

1) *Cahiers de la Nouvelle Journée*, n° 9. *Où chercher le réel ?* J. Chevalier, « La science et le réel ». — A. Forest, « L'idéalisme moderne et le sens du concret ». — Victor Carlhian, « Individuel et général ». — A. Bouyssonie, « Vie et réalité ». — Dr René Biot, « La médecine humaine et l'individuel ». — André Bridoux, « Le point de vue du psychologue ». — André Rouast, « L'abstrait et le concret dans le droit ». — Maurice Legendre, « Liberté et Providence dans la science de l'histoire ». Paris, Bloud et Gay, 1927. In-8°, 222 pp.

2) Cf. *Revue Néo-Scolastique de philosophie*, XXVI (1925), pp. 23-24.

réel concret ne s'explique et ne se concilie avec l'unité de l'être en général et du monde que par le rattachement à Dieu, Cause Première.

Comme M. Chevalier et plus exclusivement, c'est dans l'histoire que M. Victor Carlhian cherche l'accès à la réalité concrète, dont la science et spécialement les mathématiques ne nous donnent que l'ordre externe, le modèle partiel.

La nature de l'histoire comme science fait encore l'objet du mémoire très original et fouillé de M. Maurice Legendre qui clôt le recueil. Cet historien philosophe, étudiant les conditions de sa science et la comparant surtout avec la sociologie, montre que l'évolution de l'humanitè est l'œuvre de la liberté et qu'elle a un sens. Ainsi l'histoire suppose, pour être elle-même, bien plus de psychologie et de métaphysique, voire de théologie, qu'on ne l'a cru souvent.

L'étude de M. Bouyssonie est surtout un plaidoyer pour l'évolutionnisme, dégagé, cela va de soi, des simplifications et des déformations qui le rendent inacceptable au philosophe. Un praticien insiste sur le caractère individuel de la médecine, et un juriste sur l'abstrait et le concret dans le droit. Enfin M. Bridoux, en quelques notes de psychologie concrète, préconise dans l'étude de la psychologie et de la philosophie, la marche naturelle de l'esprit qui va du concret à l'abstrait et non inversement.

Toutes ces études constituent un effort des plus intéressants et renferment des aperçus importants. On y est généralement au cœur du problème de la connaissance, puisque la question agitée est au fond l'éternel problème des universaux. M. Chevalier et ses collaborateurs ont certes raison d'attirer l'attention sur les déficiences et les caractères particuliers de la science humaine. Ont-ils assez remarqué que saint Thomas ne fait pas de cette science un idéal absolu, mais seulement relativement à notre nature, et appelant donc des compléments et des correctifs ? Ce que saint Thomas ajoute à Aristote est gros de conséquences, et il les a aperçues ; M. Chevalier, qui reconnaît l'originalité du l'Aquinate, ne semble pas en avoir mesuré toute l'importance.

L'idéalisme de Croce et de Gentile restant la philosophie la plus en vue en Italie, la théorie de la connaissance attire toujours l'attention. Dans ces derniers temps, des critiques se sont élevées avec insistance et des travaux scolastiques de valeur ont attaqué avec force les systèmes à la mode, et ils ont su se faire écouter. Nous avons sous les yeux les rééditions de trois ouvrages de ce genre.

Le R. P. Angelo Zacchi [1]), professeur au Collège Angélique à Rome, expose successivement en deux longs chapitres l'idéalisme de Croce puis celui de Gentile. Dans un troisième, plus copieux encore, il les attaque vigoureusement, en montrant principalement les contradictions que renferme la notion d'absolu immanent et évoluant et celle de la connaissance dans la doctrine idéaliste. Si l'exposition est principalement faite — pour plus de fidélité — des textes mêmes des auteurs cités, la réfutation est plus personnelle ; tout en tenant compte des objections et des instances des objections et des instances des néo-idéalistes, l'auteur y développe sa propre pensée en s'appuyant sur saint Thomas. Cet ouvrage clair et solide s'adresse principalement au grand public cultivé [2]).

L'ouvrage du R. P. E. Chiocchetti [3]), professeur à l'université catholique de Milan, est assez différent d'objet et de structure. S'il se restreint à G. Gentile (l'auteur a publié une étude spéciale sur B. Croce), il expose et critique plus amplement tout le système et s'arrête plus longuement aux doctrines de Gentile sur l'histoire et la pédagogie. C'est une étude plus technique, encore que d'une allure aisée et vivante. Le P. Chiocchetti, malgré l'irréductible opposition de principes, a le souci d'entrer dans la pensée de son adversaire et de marquer son accord avec de nombreuses vues particulières où les théories de Gentile lui paraissent utilisables. Il a été rendu compte auparavant de la première édition [4]). La principale addition est celle d'une lettre de G. Bontadini à l'auteur, où sont discutées les oppositions entre Gentile et Croce et l'interprétation du P. Chiocchetti.

Le R. P. G. Busnelli s'est aussi borné à considérer le système de Gentile [5]). De plus, il en étudie surtout les principes fondamentaux, laissant au lecteur de faire les applications particulières. Sa méthode est l'analyse serrée de chaque thèse : d'abord les principes généraux de l'idéalisme et leur renouvellement par Gentile, puis l'idée de Dieu, les présupposés et la structure de l'autoconscience, enfin le devenir réel de l'acte pur et ses attributs caracté-

1) A. Zacchi, O. P., *Il nuovo idealismo di B. Croce e G. Gentile*, 2ª edizione, Roma, Ferrari, 1925. In-8°, VI-312 pp.

2) C'est du reste un extrait d'un ouvrage plus considérable, *Filosofia della religione*, Roma, Ferrari, 1921.

3) Emilio Chiocchetti, O. F. M., *La Filosofia di Giovanni Gentile*, 2ª edizione, Milano, Vita e Pensiero, s. a. In-8°, XVI-479 pp.

4) *Revue Néo Scolastique de philosophie*, XXV (1923), pp. 105-108.

5) G. Busnelli, S. J., *I fondamenti dell' idealismo attuale esaminati*, 2ª ed. Roma, La Civiltà cattolica, 1926. In-8°.

ristiques, telles sont les grandes lignes de la critique que le R. P. développe en une série de chapitres nettement subdivisés à leur tour. L'auteur reconnaît la valeur de son adversaire, mais son but principal est de mettre en garde les lecteurs trop nombreux qui se laissent séduire par une philosophie brillante à première vue, mais dont les fondements sont peu solides et les conséquences funestes. Aussi la réfutation occupe-t-elle la première place dans son travail. Il en tire les principes de la philosophie d'Aristote et de saint Thomas ; peut-être sa réfutation gagnerait-elle encore en efficacité si ces doctrines étaient mieux fondues dans les développements personnels de l'auteur.

Les conditions de publication de ce *Bulletin* n'ont pas permis de présenter dès son apparition le volume si impatiemment attendu du R. P. Maréchal [1]). A cause de ce retard, maint lecteur l'aura déjà étudié et même comparé avec l'article explicatif paru ici même [2]). Il faut cependant y revenir pour en faire ressortir les points saillants et demander quelques éclaircissements.

On trouvera longuement développées dans ce volume les thèses caractéristiques esquissées déjà dans le premier. Pour dégager du thomisme une critique de la connaissance, l'auteur commence par expliquer les deux points de vue de la critique, le point vue métaphysique et le point de vue transcendantal : il expose ensuite l'épistémologie thomiste d'abord dans son cadre naturel, métaphysique, non sans y glisser des remarques comparatives avec le kantisme. C'est la partie la plus longue de l'ouvrage. Puis dans le IIIe livre, il transpose ces thèses dans le mode transcendantal, pour conclure que le thomisme permet de réfuter Kant, même de son propre point de vue.

La théorie thomiste est exposée d'une manière originale. Il s'agit pour l'auteur de montrer exactement comment l'objet s'unit au sujet et comment le sujet peut s'assurer d'atteindre la réalité. La chose ne fait pas difficulté pour l'esprit pur dans la connaissance qu'il a de lui-même, mais elle n'est pas aussi aisée pour la connaissance humaine, déterminée du dehors. Comment se fait cette détermination ?

1) J. Maréchal, S. J., *Le point de départ de la métaphysique*, Cahier V : *Le Thomisme devant la philosophie critique (Museum Lessianum, Section philosophique)*, Louvain, éd. du Museum Lessianum, et Paris, Alcan, 1926. In-8°, XXIII-481 pp.

2) « Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective », *Revue Néo-Scolastique de philosophie*, XXVIII (1927), pp. 137-165.

Dans la connaissance humaine, dans le jugement, il y a deux éléments, inséparablement unis du reste, les notions, d'une part, et leur synthèse, l'affirmation, de l'autre. Des deux côtés, il faut recourir à la collaboration étroite des facultés et de l'objet distinct du moi. Les facultés sont la condition subjective de la connaissance et imposent à l'objet connu le mode propre du sujet, sans cependant altérer l'objet. Elles constituent l'a priori psychologique, condition de l'a priori logique. Comment cela ? Précisément parce qu'en abstrayant dans l'objet singulier certains aspects communs, elles lui confèrent une manière d'être spirituelle, intelligible, qui n'est pas en contradiction avec l'objet lui-même. C'est la notion d'acte et de puissance qui résout la difficulté. Telle est la vraie réponse métaphysique au problème des universaux.

Mais l'affirmation, selon le P. Maréchal, n'est pas encore expliquée par là. L'espèce intelligible n'est de soi que forme spécificatrice de l'intelligence ; rendant l'objet immanent, faisant que le sujet devienne l'autre comme autre, elle ne suffit cependant pas à opposer cet autre, à faire prendre conscience au sujet de son opposition à l'objet indépendant de lui. Il faut maintenant faire appel au dynamisme intellectuel. L'intelligence a sa finalité, elle tend naturellement vers le vrai qui est son bien propre : étant le bien de l'appétit intellectuel, le vrai ne peut être que l'être en soi. Cette tendance n'est donc jamais satisfaite par les formes partielles qui viennent actuer la faculté. En même temps qu'elles la perfectionnent, elles limitent son acte ; cet arrêt intérieur fait prendre conscience de l'autre et en même temps porte l'intelligence à s'élancer toujours plus loin. Vers quoi ? Vers l'intuition même de l'être. Quoi qu'il en soit des conditions de fait de sa réalisation, cette intuition doit être au moins intrinsèquement possible dans l'ordre naturel ; c'est le sens du « desiderium naturae non potest esse inane ». Toute l'affirmation est donc suspendue à l'être absolu, sans lequel il n'y aurait pas de vie intellectuelle possible, puisque la fin est nécessaire pour mouvoir. L'évidence objective, critère universel de vérité n'est, à tous ses degrés, que la participation de la vérité suprême dans le mouvement même de l'intelligence.

Du point de vue transcendantal, le P. Maréchal oppose pareillement à la considération exclusivement statique de Kant une conception dynamique de l'objet. D'où il résulte que l'objet phénoménal suppose le noumène, non point simplement comme condition logique, sans rapport précis avec lui, mais comme condition intrinsèque ; le phénomène et le noumène sont donc vraiment corrélatifs,

quoique sur des plans différents, et c'est ce qui permet de résoudre les antinomies kantiennes.

On admirera dans le livre du P. Maréchal la richesse de sa pensée, soigneusement documentée par de nombreux textes de saint Thomas, la profondeur de ses recherches, la vigueur et l'ampleur de ses thèses. On s'instruira au rappel des théories kantiennes et aux rapprochements ingénieux que fait le savant auteur, sans pourtant ramener l'un à l'autre des penseurs aussi différents. Mais on remarquera aussi dans ce volume plus que dans les précédents les inconvénients du plan adopté. L'esprit n'est-il pas un peu ballotté entre deux pensées et deux terminologies différentes ? La position des problèmes aussi n'oscille-t-elle pas trop entre le point de vue systématique et le point de vue historique ? Reconnaissons toutefois que cette méthode un peu lourde force à la réflexion, et que, si l'élégance en souffre, la clarté n'en est pas atteinte. Le P. Maréchal s'excuse lui-même de la longueur de ce volume qui ne peut plus porter le nom de cahier. Il y a de fait parfois une insistance à répéter les mêmes explications qui ne laisse pas de fatiguer un peu ; mais ce n'est pas sans motif que l'auteur a introduit ces répétitions ; l'expérience lui en a enseigné la nécessité.

Si nous passons maintenant au fond même, nous trouverons que la doctrine thomiste est rendue d'une manière profonde et suggestive. N'oublions pas d'ailleurs qu'il ne s'agit pas de simple reconstruction historique, mais d'utilisation et d'adaptation à des problèmes nouveaux, ou du moins qui n'étaient pas posés explicitement au temps de saint Thomas. Appeler les facultés un a priori psychologique, surprend à première vue, mais peut se justifier ; de même l'explication de l'objet par la synthèse, étant bien entendu que la synthèse n'est pas arbitraire et que l'unité est un attribut transcendantal de l'être. La considération dynamique de l'intelligence est sans conteste un enrichissement de l'épistémologie ordinaire. On ne peut pas pour cela attribuer au P. Maréchal un véritable volontarisme.

Mais faut-il le suivre entièrement dans l'explication qu'il donne de l'affirmation ? Sans doute, il faut tenir compte de la tendance de l'intelligence vers sa fin ultime, et c'est le mérite de l'auteur de le rappeler. Seulement, en ce qu'elle a de commun à l'intelligence et à la volonté, nous n voyons pas comment elle affecte directement et exclusivement l'affirmation. Nous ne saisissons pas bien non plus le lien entre les analyses — très fines du reste — du mécanisme de l'appétition volontaire et l'appréhension. Il nous paraît

surtout que la finalité interne de l'intelligence est d'ordre appréhensif, représentatif. L'affirmation doit aussi être de cette nature ; c'est l'appréhension d'un lien immatériel, logique, mais c'est une appréhension tout de même. Le P. Maréchal ne nie certes pas que dans le jugement il intervienne une part de représentation, mais il laisse croire, surtout par sa terminologie des « éléments représentatifs » que, entre la représentation et l'affirmation il n'existe qu'un rapport assez lâche, extrinsèque. Ne restreint-il pas trop la notion et le rôle de la représentation ? Il nous paraît que dans le jugement, ce qui a surtout besoin d'être expliqué, c'est l'existence même de simples rapports logiques saisis par l'esprit, qui lui sont donc donnés aussi bien que les objets existants. On ne peut y parvenir, croyons-nous, que par l'étude de l'idée d'être elle-même et de son caractère analogique, abstractif, par l'examen du rapport entre cette idée et la réalité singulière, en un mot par la solution du problème des universaux. Le P. Maréchal touche ce point de vue au livre II, section II. Il faudrait y ajouter la notion aussi complète que possible de la spiritualité et de l'intelligibilité. La finalité interviendrait plutôt, selon nous, dans l'examen de la sécurité de nos facultés et de l'harmonie qu'elles doivent présenter pour le bon fonctionnement de la vie intellectuelle. En définitive, le fait de l'affirmation, sa nécessité pour la connaissance humaine doit être avant tout constaté ; on peut le rattacher à des caractères généraux de la nature humaine et trouver son point d'appui dans l'objet, on ne peut pas en démontrer entièrement la nécessité dans le détail. Mais alors, objectera le P. Maréchal, il faut renoncer à « déduire » transcendantalement l'affirmation ? Peut-être, à moins d'entendre dans un sens un peu plus large cette déduction, comme il paraît bien le faire dans l'article de la *Revue néo-scolastique* que nous avons rappelé. L'épistémologie doit prendre conscience de la connaissance, de sa nature, de ses conditions et de ses limites ; pour un esprit fini et dépendant de la matière, cette conscience ne peut être une déduction totale, bien qu'elle saisisse dans une large mesure la nécessité des essences.

Nous serions heureux de savoir que, sur tous ces points, nous sommes en accord plus complet encore qu'il ne paraît à première vue avec le R. P. Maréchal. Quoi qu'il en soit, son livre est certainement du plus haut intérêt pour l'étude de la doctrine thomiste de la connaissance et pour la solution des questions d'épistémologie.

R. Kremer, C. SS. R.

XIX

CULTURE GÉNÉRALE ET ÉDUCATION FÉMININE

*L'*Ecole supérieure des jeunes filles *érigée à Bruxelles sous le patronage de l'Université de Louvain a ouvert le 19 octobre dernier sa cinquième année d'enseignement. Au discours prononcé par Madame Haps, présidente de l'Ecole, nous empruntons quelques passages relatifs à une question pédogogique d'intérêt général :*

Peut-on logiquement priver l'esprit de sa culture ?

Quiconque possède un bien, en prend instinctivement soin. L'esprit, étant par excellence le trésor de l'homme, peut-il ne pas être soigné et perfectionné ? Perfectionner l'esprit, c'est le cultiver, lui apprendre à saisir de plus en plus la vérité et la beauté par les divers aspects sous lesquels la science et l'art les présentent ; c'est assurer à la pensée, par une discipline appropriée, le maximum possible de sa plénitude ; c'est vivre en homme enfin, puisque la pensée est le propre de l'homme, et que toute sa dignité réside dans son esprit.

Quelles erreurs ont pu donner naissance aux tristes préjugés, tendant à éloigner — que dis-je — à exclure la femme de la vie de l'esprit ? Je laisse aux historiens le soin de retracer le développement du féminisme, je me contente de rappeler les paroles adressées par le Maître à des femmes : « Si tu savais le don de Dieu », invitation pressante à la recherche de la vérité et : « Marie a choisi la meilleure part » — brevet décerné à la supériorité de l'esprit.

Et voici qu'hier encore, à l'occasion de la 19e semaine sociale de France, S. E. le Cardinal Gasparri, secrétaire d'Etat du Saint-Siège, déclarait « que si, au delà du foyer qui croulerait si la femme cessait d'en être la reine, les mœurs et les lois ouvrent de plus en plus à la femme de nos jours les sphères élargies de la culture intellectuelle, de l'action sociale, et de la vie civique elle-même, il lui incombera, à un titre spécial, d'utiliser ces nouveaux moyens d'influence, pour promouvoir partout le respect de la vie familiale, le souci de l'éducation chrétienne des enfants, l'énergique protection de la moralité publique ».

De même, avec son éloquence habituelle, Mgr Ladeuze, recteur de l'Université de Louvain, déclare que la culture générale est une obligation et un devoir pour tous les catholiques.

Comment justifier dès lors une attitude d'indifférence devant l'enseignement supérieur féminin ?

Les obstacles des préjugés surannés sont tombés ; la légende de la jeune fille perdant son charme en développant son esprit, la soi-disant incompatibilité du devoir quotidien et des études, sont autant de fantômes évanouis devant les résultats obtenus.

Comment expliquer dès lors que tant de jeunes filles renoncent encore à la culture supérieure de l'esprit?

Puis-je ajouter foi à certaines affirmations tendant à me faire croire que les parents sont responsables de cette abstention? Se pourrait-il qu'il y ait des mères assez frivoles pour continuer à sacrifier la majeure partie des heures précieuses de leurs filles, à « tout l'innombrable essaim des devoirs inutiles qui voltigent autour d'une tasse de thé? », afin d'en faire la poupée qu'on « habille et qui babille ».

L'aveuglement de ces mères m'étonnerait. Au lieu de prémunir leurs filles par l'acquisition de connaissances solides, contre les périls et les tristesses inévitables de la vie — dont elles ont pourtant l'expérience — elles les élèveraient — selon la judicieuse remarque de Ruskin — comme si elles étaient faites pour devenir des meubles d'ornement... et plus tard, trop tard souvent, n'auront-elles pas à se plaindre de leur frivolité?

Etrange méprise d'un amour maternel, oubliant jusqu'à la première règle de l'Education ! *Primum non nocere.* Quelle pourrait être l'autorité d'une mère qui, incapable elle-même de résister au courant des mondanités, y entraînerait sa fille, ou, pour ne point contrarier celle-ci, l'abandonnerait au gré de ses caprices?

La sûreté du bonheur de nos enfants ne consiste-t-elle point de nos jours dans la solidité du jugement, dans des habitudes sérieuses?

S'il se peut que les difficultés actuelles de nos mères de famille empêchent parfois l'accès des aînées à l'enseignement supérieur, j'ai confiance pourtant, que leur cœur maternel saura accomplir les prodiges nécessaires pour ne point les priver de leur complet épanouissement.

Faut-il s'émouvoir de certaines affirmations pessimistes, tendant à faire accroire que le jeune homme d'aujourd'hui préfère trouver dans son épouse et la mère future de ses enfants, une poupée plutôt qu'une confidente et une amie? Ce serait faire une grave injure à l'idéalisme de nos jeunes gens! Si d'aucuns cherchaient dans un

égoïsme aveugle une supériorité facile, ils s'excluraient par là même de l'élite, et ne seraient plus à ranger parmi les « partis enviables » pour nos enfants.

Non, l'ennemi n'est point au *dehors !* Le seul obstacle qui reste à vaincre se trouve au *dedans*, dans l'esprit de celles que l'on appelle les jeunes filles modernes.

Leur esprit de frivolité, de plaisir et d'indépendance sacrifie tout au culte des bagatelles. Que faire en face de ces mentalités enchaînées par les habitudes désastreuses de la paresse ? de leur moi toujours haïssable ?

L'absence de l'effort, la nonchalance de la volonté, le vague des idées, le désir de plaire, le manque de personnalité sont les maux que cachent le snobisme, le garçonnisme, le dilettantisme, expressions malsonnantes dont la seule énumération choque notre goût et notre tact !

Q'est donc le snobisme, si ce n'est l'évidence de la nullité personnelle ? Vivre des sensations des autres, se traîner à la remorque des idées d'autrui, être esclave de la mode et proie de son propre ennui... prendre par affectation un genre blasé, plutôt faire de l'affectation son genre... quelle déchéance !

A quoi peut conduire le garçonnisme enlevant à la jeune fille sa grâce et son charme, si ce n'est à la raillerie de ceux-là mêmes dont elle s'ingénie à copier les manières ? Encore, si on s'arrêtait aux manières... mais des allures à la mentalité, il n'y a qu'un pas... et ces dissonances continuelles provoquent tôt ou tard la rupture de l'équilibre moral.

Etre un garçon manqué parce qu'on ne sait pas être une fille accomplie ! Dissonances que ces attitudes garçonnières, affichant l'indifférence et la brusquerie, ce langage aussi peu correct que distingué, qui froisse et heurte notre sensibilité, dissonances aussi ce manque de respect pour l'âge et l'autorité, ce mépris de la réserve, de la mesure, de la distinction innée, dissonance, enfin, que tout ce qui proclame la triste absence du savoir-vivre, cet autre baromètre de la valeur féminine.

Le mal que cache le dilettantisme, d'apparence parfois inoffensif, est un autre obstacle à l'effort fécond que les études requièrent de la jeune fille. Son esprit faible et irrésolu ne sachant où s'attacher, papillonne d'objet en objet, et finit par devenir incapable de découvrir une idée où elle puisse ancrer sa pensée et se sauver du déluge de ses propres contradictions.

La vérité ne s'imprime pas en nous sans notre collaboration

laborieuse et patiente. Pour la conquérir, il faut du courage et de la décision. Mais, pour vouloir, il faut savoir vouloir.

La volonté est l'agent principal de la culture. On a beau être intelligent, si la volonté n'intervient point pour obliger l'intelligence à mettre de l'unité et de la fermeté dans les connaissances éparpillées et incertaines, on ne sera jamais cultivé. L'esprit, qui se disperse, est voué à la stérilité. La culture générale est incompatible avec la dissipation des sens, elle ne se forme que dans le calme d'une attention soutenue, tandis que la course aux distractions continuelles habitue l'esprit à éparpiller ses efforts, et partant, amoindrit inévitablement les facultés intellectuelles.

Ce sont bien là les esprits de « mouche », dont parle Payot, « toujours en promenade, évaporés, nuls, vivant dans une perpétuelle bohème ».

Si le foisonnement des idées non synthétisées crée les esprits fantaisistes et chimériques, le vent de l'indépendance menace également les fruits qu'une profusion de capacités jeunes et vigoureuses semblaient promettre. Il me semble pourtant que la tendance à l'indiscipline chez la femme, trouve sa soure bien plus dans la mollesse de sa volonté, que dans le rejet de l'autorité.

Je n'accuse point, je plains ! J'ai pitié de celles qui croient trouver leur bonheur en dehors de la loi ! qui cherchent dans la frivolité, la facilité de la vie, la fuite de l'effort et la ruée aux plaisirs, la paix, que seul l'ordre peut leur assurer.

C'est le mal des époques de transition. Les caractères subissent des empreintes contradictoires — hier, la soumission aveugle ; aujourd'hui une véritable débauche d'indépendance. La jeune fille cherche à concilier la paix de sa conscience avec son désir d'émancipation. Elle ne trouve point dans les formules de jadis la note adéquate à l'époque moderne. Peut-être aussi rencontre-t-elle trop rarement l'éducatrice compréhensive des besoins actuels de la jeunesse ? Elle mérite qu'on lui fasse confiance ; elle est droite et généreuse. Le respect et s'il y a lieu le redressement de ses idées doit être le premier souci de toute éducatrice. La personnalité doit se développer sans contrainte, la liberté ne pouvant avoir de meilleur fondement que la force du caractère.

Les temps ont évolué, les mœurs ont changé. La vie de nos jeunes filles s'en ressent. Elevées jadis dans l'atmosphère d'une serre surchauffée, voici qu'elles sont exposées à tous les courants d'air. Il s'agit de les aguerrir contre la griserie de la liberté, telle qu'on la comprend aujourd'hui. Si nos maisons d'éducation ont mille fois raison de veiller par une discipline appropriée à la solide

formation du caractère, il faut d'autre part admettre les dangers très graves que courraient nos jeunes filles si, sans transition quelconque, on les lançait, la bride sur le cou, de la quiétude idyllique des délicieuses années de pension, dans l'affolante agitation d'une société assoiffée d'indépendance et de jouissance. Aussi, la méthode du self-respect semble-t-elle convenir particulièrement à la jeune fille moderne. Son éducation finale consiste dans le perfectionnement du contrôle d'elle-même, c'est-à-dire de tout ce qui tend à discipliner ses plus hautes facultés et à les rendre propres au meilleur accomplissement du devoir.

L'initiative individuelle, l'effort personnel doivent être favorisés.

Les grands caractères se forment par la puissance de l'effort propre, la fermeté de la volonté, l'assiduité au travail, la constance dans l'intégrité et la sincérité. Ils prouvent éloquemment tout ce qu'il est au pouvoir de chacun d'accomplir, et font ressortir les avantages multiples d'une volonté disciplinée.

Qu'il me soit permis de signaler ici une autre erreur, fréquente de nos jours.

Les idées d'après-guerre se caractérisent par un utilitarisme souvent outrancier qui modifie singulièrement l'orientation de la jeune fille. Les exigences de la vie actuelle, l'instabilité des fortunes créent une incertitude constante contre laquelle il est certes utile de se prémunir!

Mais est-il bien sûr qu'il n'y ait, pour arriver à ce résultat que les études spécialisées? Le développement de l'esprit, la formation du caractère, l'éducation du goût, tout ce qui constitue la culture générale ne trouve-t-il pas son utilité pratique dans les mille circonstances au milieu desquelles sont appelées à vivre nos jeunes filles? En effet leur triple mission familiale, sociale et civique exige des connaissances et un savoir-faire peu communs. L'influence de la femme est prépondérante dans la vie de l'homme — la mère augmente son ascendant moral par l'élévation de sa pensée; la famille, la société se ressentent indubitablement du niveau intellectuel de celles qui en sont le ferment spirituel.

Durant la semaine sociale de Nancy, les plus hautes personnalités sont tombées d'accord sur l'opportunité de donner à la femme une culture générale.

L'Ecole se réjouit de voir ainsi approuver les idées qui ont été à la base de sa fondation. Unique dans son genre, elle a parfois été accusée de donner un enseignement de luxe... c'est qu'à force de voir la forêt on ne voit plus les arbres... ébloui par l'aspect de tel ou tel avantage, en apparence immédiat, on a perdu de vue le but

même de la vie ! Qui donc oserait prétendre qu'un bénéfice matériel, si grand qu'il soit, puisse être comparé au gain moral des âmes !

Il faut laisser à chacun son rôle, et proclamer trois fois heureuses celles, qui ont le privilège incomparable de rester les prêtresses du foyer.

Mesdemoiselles, vous constituez cette élite enviable, à laquelle la Belgique devra ses plus grandes vertus... car s'il suffit, selon Elisabeth Leseur, d'une âme pour élever le niveau moral de l'univers, qui dira la puissance de vos âmes et de vos cœurs unis dans la conquête du bien ?

J'ai foi en votre succès, puisque pour le conquérir, il vous suffira de mettre en pratique le vieux dicton gaulois :

« Deviens ce que tu es ».

M. Haps.

XX

PROGRAMME DES COURS DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE.

Président : Mgr Deploige. — Secrétaire : M. Defourny.

Année académique 1927-1928.

Ire Année. — Baccalauréat.

F. Renoirte, La Chimie et l'Introduction scientifique à la Cosmologie, 4 h. par semaine pendant le premier semestre. — La Cosmologie, 4 h. par semaine pendant le second semestre. — A. Thiéry, La Physique, 4 h. par semaine pendant le premier semestre. — La Psychologie physiologique, 3 h. par semaine pendant le second semestre. — Exercices pratiques de physique, une séance par semaine pendant le second semestre. — M. Defourny, L'économie politique, 3 h. par semaine pendant le second semestre. — L. Noël, L'Introduction à la Philosophie (Encyclopédie de la Philosophie), 1 h. par semaine pendant le premier semestre. — Eléments de Logique, 1 h. par semaine pendant le premier semestre. — Eléments de psychologie rationnelle et introduction à la théorie de la connaissance, 3 h. par semaine pendant le second semestre. — A. Michotte, Eléments de Psychologie expérimentale, 3 h. par

semaine pendant le second semestre. — Compléments de Psychologie expérimentale (avec démonstrations), 2 h. par semaine pendant le second semestre. — N. Balthasar, Eléments de métaphysique générale, 3 h. par semaine pendant le premier semestre. — J. Bouckaert, L'Anatomie et la Physiologie, 2 h. par semaine pendant toute l'année. — P. Debaisieux, La Biologie générale, 2 h. par semaine pendant le premier semestre.

IIe Année. — Licence.

Cours généraux :

A. Thiéry, La Psychologie : Explication de textes de saint Thomas (cours de deux années) : De divinis nominibus, 1 h. par semaine pendant toute l'année. — M. De Wulf, L'Histoire de la Philosophie ancienne et médiévale, 3 h. par semaine pendant le second semestre. — L. Noël, Questions approfondies de Psychologie et de Logique (cours de deux années) : Le réalisme contemporain, 2 h. par semaine pendant le premier semestre. — La critique thomiste (suite), 2 h. par semaine pendant le second semestre. — A. Michotte, Psychologie, 2 h. par semaine pendant le premier semestre. — Les méthodes de la psychologie scientifique, 1 1/2 h. par semaine pendant le premier semestre (Réservé aux étudiants qui fréquentent le laboratoire de psychologie expérimentale). — N. Balthasar, Compléments de Métaphysique générale, 2 h. par semaine pendant le premier semestre. — Explication d'auteurs (cours de deux années) : Quaest. disp. De Veritate 10 et 11, 1 h. par semaine pendant le second semestre. — A. Mansion, Explication des traités d'Aristote : La Physique, 3 h. par semaine pendant le second semestre. — P. Harmignie, La Philosophie morale, 3 h. par semaine pendant toute l'année. — F. Renoirte, Questions spéciales de Cosmologie, 1 h. par semaine pendant toute l'année.

Cours spéciaux :

A. De Meyer, La critique historique, 1 h. par semaine pendant toute l'année. — A. Thiéry, Trigonométrie, Géométrie et Calcul différentiel, 2 h. par semaine pendant toute l'année. — E. Asselberghs, Notions de minéralogie et de cristallographie, 2 h. par semaine pendant le premier semestre. — M. Defourny, L'histoire des théories sociales, 3 h. par semaine pendant le premier semestre. — J. Bouckaert, L'Anatomie et la Physiologie générales, 2 h. par semaine pendant le second semestre.

IIIe Année. — Doctorat.

Cours généraux :

S. Deploige (suppléant : P. Harmignie), Le Droit naturel, 3 h. par semaine pendant le premier semestre. — La Philosophie sociale, 3 h. par semaine pendant le second semestre. — A. Thiéry, Explication de textes de saint Thomas (cours de deux années), indiqué ci-dessus. — M. De Wulf, L'Histoire de la philosophie ancienne et médiévale (cours de deux années), indiqué ci-dessus. — L. Noël, Questions approfondies de Psychologie et de Logique (cours de deux années), indiqué ci-dessus. — A. Michotte, Psychologie, cours indiqué ci-dessus. — N. Balthasar, Compléments de métaphysique générale : Explication d'auteurs (cours de deux années), indiqué ci-dessus. — La Théodicée, 2 h. par semaine pendant le premier semestre ; 6 h. par semaine pendant le second semestre. — F. Renoirte, Questions spéciales de Cosmologie.

Cours spéciaux :

C. de la Vallée-Poussin, La Mécanique analytique, 1 h. par semaine pendant le premier semestre ; 2 h. par semaine pendant le second semestre. — G. Lemaître, La Méthodologie mathématique, 2 h. par semaine pendant le second semestre. — A. Thiéry, Le Calcul intégral, 2 h. par semaine pendant le premier semestre. — M. Defourny, L'histoire des théories sociales, cours indiqué ci-dessus. — P. Debaisieux, Embryologie, histologie et physiologie du système nerveux, 2 h. par semaine pendant le premier semestre.

Cours pratiques.

A. Thiéry et A. Michotte, Laboratoire de psychologie expérimentale. — F. Renoirte, Laboratoire de chimie. — Mgr S. Deploige et M. Defourny, Conférence de philosophie sociale. — M. De Wulf, Séminaire d'histoire de la philosophie. — L. Noël, Etudes sur les philosophes modernes et contemporains. — A. Michotte, Séminaire de psychologie expérimentale. — N. Balthasar, Etudes sur les philosophes du moyen âge. — A. Mansion, Etudes sur les philosophes grecs.

Cercles d'Études.

A. Thiéry, Société philosophique. — M. Defourny, Cercle d'études sociales. — P. Harmignie, Cercle d'action sociale.

COMPTES RENDUS

Georges LEGRAND, professeur d'Economie Sociale, *Les grands courants de la Sociologie catholique à l'heure présente.* — Editions Spes, 17, rue Soufflot, Paris-Ve.

Après avoir déterminé dans l'introduction le sens des mots « Sociologie catholique », l'auteur s'attache à présenter les tendances maîtresses de la Sociologie catholique contemporaine, non sous une forme abstraite, mais en des types qui les incarnent.

Ces types il les emprunte aux grandes écoles du XIXe et du XXe siècle et aux diverses nationalités. Quatre Français, Henri de Tourville, Paul Bureau, René de la Tour du Pin, Albert de Mun, un Italien, Giuseppe Toniolo, un Belge, Mgr Pottier sont successivement étudiés dans leur personnalité intime et dans leurs doctrines principales.

Le particularisme et la primauté de l'individu avec H. de Tourville, la crise et la restauration de la morale familiale avec P. Bureau, la réforme des rapports entre patrons et ouvriers, de la Société civile et de l'Etat par le rapprochement des classes, l'organisation corporative et la représentation des intérêts avec R. de la Tour du Pin et A. de Mun, l'amélioration des conditions de la vie ouvrière et la transformation du salariat, l'analyse et la critique des différentes acceptions de la démocratie soit sociale soit politique avec Mgr Pottier et G. Toniolo : sur tous ces points l'auteur appelle notre attention, montrant en quoi les conceptions des uns et des autres se rapprochent et se distinguent, évoquant à l'occasion, autour des physionomies principales, de nombreuses figures de publicistes et d'hommes d'action, tels Le Play, Démolins, Harmel, Maignen pour la France, Kurth, Périn, Verhaegen en Belgique. De cet exposé sort logiquement un chapitre de conclusions : les tendances dominantes y sont ramenées à l'essentiel, les points de contact y sont mis en relief, il s'en dégage une sorte de philosophie de l'action sociale catholique dans le monde contemporain.

M. DE WULF.

Emile Boutroux, *La philosophie de Kant*. Un vol. in-8°, 376 pp. Paris, Vrin, 1926.

Ce livre n'est pas de la main même de Boutroux. Il reproduit des notes prises à son cours en Sorbonne en 1896-1897 et que M. Gilson a retouchées en redressant, dit-il, « quelques erreurs manifestes qui s'y étaient glissées ». Ces notes avaient d'ailleurs été publiées par la *Revue des Cours et Conférences*, et soumises, dans ce but, à une revision soigneuse du professeur lui-même. Elles peuvent donc être considérées comme représentant fidèlement son enseignement.

Ce cours sur Kant est extrêmement intéressant. L'auteur a fait un effort remarquable pour retrouver la pensée historique du maître allemand, indépendamment de tous les « épigones » qui l'ont travestie. Son effort correspond à celui des néo-criticistes allemands, mais il aboutit à une interprétation plus réaliste que celle de plusieurs d'entre eux, et à notre sens plus exacte. Elle est aussi remarquablement claire et quiconque a fréquenté Kant admirera comment Boutroux a réussi à rendre aisément intelligibles des notations que l'original présente dans un embrouillement inextricable. Clarté française, sans doute, mais en même temps conscience loyale et respectueuse de l'historien qui, au lieu de ramener l'auteur qu'il étudie à une caricature superficielle, a tâché d'entrer dans sa pensée pour la trouver concevable, et il faut bien reconnaître que cette patience sympathique est une qualité qui s'harmonise difficilement avec la clarté. Au lieu de s'arrêter aux contradictions apparentes de Kant, Boutroux cherche à trouver le point de vue d'où sa pensée retrouve sa cohérence. Il atteint ainsi évidemment l'interprétation la plus vraisemblable, mais aussi la plus complexe et la moins aisée. Aussi la facilité de son exposé est-elle un tour de force remarquable.

Ce fut assurément une heureuse inspiration de rééditer ce bel échantillon d'histoire objective et intelligente.

L. Noël.

Christian Maréchal, *La Mennais. La dispute de l'Essai sur l'Indifférence*. Un vol. in-8° de x-455 pp. Paris, Champion, 1925.

M. Maréchal s'est fait une spécialité de l'étude de La Mennais. Il a entrepris cette étude depuis de longues années, il l'a commencée de très loin, par l'étude de *la famille de La Mennais sous l'Ancien Régime et la Révolution* (1913), il l'a continuée par un second ouvrage consacré à *la Jeunesse de La Mennais*. Il était d'ailleurs armé, pour ces études, d'un appareil abondant et en grande partie inédit, puisé dans diverses archives et même dans un fonds personnel. Autour

du penseur breton, il ne s'est pas privé de faire quelques incursions dans le monde de la littérature, et on lui doit, sur les relations de La Mennais avec Victor Hugo, Lamartine, Sainte-Beuve, des détails qui ne manquent pas d'actualité au moment du centenaire du romantisme. L'ouvrage que nous examinons est consacré à *l'Essai sur l'Indifférence en matière de religion.* A vrai dire l'auteur s'était déjà occupé du premier volume de l'*Essai* pour en rattacher la genèse au tempérament et à l'histoire de l'illustre apologiste. Aujourd'hui, c'est l'ouvrage entier qu'il analyse, qu'il rattache à ses sources et en même temps qu'il replace dans son milieu.

Disons le tout de suite, on apprend beaucoup de choses en lisant M. Maréchal. Un monde très oublié ressuscite à son appel ; monde assez secondaire, mais il semble bien que le polémiste qu'est La Mennais ne s'explique entièrement que si on le voit en face des adversaires au contact desquels sa propre pensée va s'éclaircir et s'affirmer progressivement.

Souhaitons que M. Maréchal puisse poursuivre l'étude de la grande figure à laquelle il s'est attaché, à travers les péripéties de la crise tragique que ces premiers ouvrages n'ont pas encore abordée. Dès à présent il laisse apercevoir comment, sans doute, il expliquera la volte-face qui termine en rébellion contre Rome une carrière commencée par une exaltation assurément excessive de l'autorité du Saint-Siège. Il sera infiniment intéressant de voir cette explication se poursuivre à travers l'histoire détaillée du catholicisme libéral. Mais il ne l'est pas moins de voir comment le La Mennais de *l'Essai sur l'Indifférence,* qui n'est pas encore libéral et qui semble, au contraire, combattre à la plus extrême droite, tient déjà, en germe, les idées qui le mèneront à gauche.

Laissons quelques clichés que M. Maréchal a peut-être trop facilement repris aux diatribes antiromantiques d'une école dont la précision apparente cache beaucoup de parti pris et de grandes confusions ; aussi bien est-ce surtout dans les ouvrages précédents qu'étudiant la psychologie de La Mennais on le voit y faire appel. Ici il s'agit d'un livre, des doctrines qu'il contient et des sources littéraires que l'on peut leur trouver. Que l'esprit de La Mennais ait subi l'influence de Jean-Jacques Rousseau, cela ne peut faire aucun doute. Que la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* ait exercé dans l'Europe entière une action favorable au réveil de l'esprit religieux, cela encore est indéniable et M. Maréchal semble mettre, à le reconnaître, autant de sereine objectivité qu'il convient. Rousseau représente la réaction spontanée de l'esprit contre le matérialisme du XVIIIe siècle, et cette réaction a une couleur religieuse, quelque

vague qu'elle soit. Mais Rousseau rejette la religion dogmatique ; il la rejette, pense M. Maréchal, au nom de la liberté de l'esprit. Or La Mennais montrera que précisément la liberté de l'esprit n'a pas d'autre garantie que l'autorité et, précisément, que l'autorité de l'Eglise, laquelle incarne la raison générale. Ainsi La Mennais réfute Rousseau mais en restant fidèle à la tendance fondamentale qu'il lui doit, tendance à la liberté. C'est cette tendance qui, un jour, reprendra le dessus, au contact de l'élément nécessairement humain de l'autorité. Telle est la thèse de M. Maréchal, que j'ai bien conscience de trahir un peu en la résumant ainsi, car elle se nuance d'un examen très complet de tous les éléments qui ont contribué à orienter la pensée de Lamennais : cartésianisme, apologétique traditionnelle, philosophie de Bonald, philosophie écossaisse. Quant à Maine de Biran, M. Maréchal montre bien que l'opposition entre lui et La Mennais est assez superficielle.

Cette thèse paraît vraie. Elle est fort intéressante pour l'historien des idées.

L. Noël.

E. De Bruyne, *Inleiding tot de Wijsbegeerte*. 223 pp. Standaard-Boekhandel, Antwerpen, 1927.

C'est avec un très vif plaisir que nous avons parcouru cette Introduction à la Philosophie du jeune professeur de l'Université de Gand. Pourquoi dissimulerions-nous qu'une des raisons de ce plaisir a été que nous retrouvions, à travers la pensée très personnelle d'un de nos plus brillants élèves, l'écho élargi et la trame, magnifiquement enrichie, de nos leçons.

Plus que toute autre branche, la philosophie forme un ensemble dont les parties ne se comprennent que si elles sont reliées au tout. Faire voir la place des questions philosophiques dans l'enchaînement général d'une synthèse, montrer la place de la philosophie elle-même dans l'effort total de la vie spirituelle, tâche délicate mais nécessaire et sans laquelle il n'y a pas d'enseignement philosophique. Elle doit former le couronnement d'une étude détaillée, mais elle n'est pas moins nécessaire pour orienter, dès les premiers pas, une formation sérieuse. Le livre de M. De Bruyne montrera aux débutants les horizons philosophiques et il ne sera pas lu avec moins de profit par ceux qui, déjà initiés, cherchent à prendre mieux conscience de ce qu'ils font.

La base de cette introduction est historique. Il ne saurait en être autrement. Une philosophie ne peut s'isoler du mouvement séculaire

de réflexion qui l'a préparée et dans lequel elle vient s'insérer, à son heure. A ce mouvement, toutes les doctrines, même les plus négatives, ont apporté leur part et nul ne croira jamais l'avoir définitivement achevé. Quiconque veut s'y mêler ne le devra faire que dans un sentiment de reconnaissante sympathie vis-à-vis de tous ceux qui dans le temps et l'espace collaborent avec lui et marchent vers un même but. M. De Bruyne cite à ce sujet un bien beau texte de saint Thomas (*In Metaph.* II, 1), dont il s'est profondément assimilé l'esprit de large charité intellectuelle. Des gens que guide la fureur politique ont essayé, dans ces derniers temps, de faire du « thomisme » un épouvantail. Le tapage que mènent quelques prosélytes de la porte, plus enthousiastes qu'avertis, pourrait leur donner des apparences de raisons. Un livre comme celui-ci montrera quel est, toujours, le véritable esprit de l'école philosophique qui s'est formée en Belgique par un long travail et qui n'a aucun besoin de chercher son mot d'ordre ailleurs.

Bien entendu, M. De Bruyne n'a pas voulu écrire une histoire de la philosophie. Il a simplement dégagé de l'histoire les lignes générales qui révèlent les aspirations philosophiques de l'humanité et auxquelles il rattache les traits de la philosophie éternelle. Mais derrière cette esquisse on entrevoit une érudition étendue et parfaitement informée des dernières manifestations de la pensée internationale aussi bien que de tous les mouvements du passé.

Ce livre est, croyons-nous, l'un des premiers à faire entendre la note philosophique, dans le mouvement intellectuel de la Belgique flamande. Il y tiendra une place de choix.

L. Noël.

C. Spearman, *The Abilities of Man*. Londres, Macmillan, 1927.

Dans ce volume, l'auteur expose les résultats des recherches expérimentales qu'il poursuit avec ses élèves depuis de nombreuses années.

Le principe des recherches consiste à faire une série de mesures psychiques sur un groupe de sujets et à calculer les corrélations existant entre les données quantitatives. Ces corrélations sont, comme on le sait, positives. Mais le fait que S. s'efforce de mettre en lumière et dont il tâche de donner des formules de plus en plus précises est la présence de relations entre les corrélations. Dans le domaine des aptitudes, il pense avoir démontré l'existence de deux facteurs : un *facteur général* influençant toutes les activités psychiques et un *facteur spécial* à chaque activité particulière.

Les données statistiques et leur élaboration mathématique, sur lesquelles l'auteur s'appuie, constituent des preuves dont l'appréciation est des plus délicates. Ceci ne veut nullement dire qu'il faille renoncer à ces études, bien au contraire.

Pour rendre compte des conclusions de ses observations statistiques, S. élabore une hypothèse : il existerait une énergie mentale dont chaque individu posséderait une quantité déterminée ; le facteur général serait la mesure de cette énergie. Cette conception assez simpliste est ce qu'il y a de plus critiquable dans l'ouvrage.

Quoi qu'il en soit, ce livre constitue une œuvre remarquable dont l'étude s'impose à tous ceux qui veulent être au courant de la psychologie moderne.

A. Fauville.

S. Freud, *La science des Rêves*. Trad. par J. Meyerson. Paris, Alcan, 1926.

— *Essais de Psychanalyse*. Trad. par S. Jankélévitch. Paris, Payot, 1927.

Ces deux volumes font connaître au public français des œuvres de Freud de nature assez différente.

La science des Rêves est peut-être l'ouvrage de F. le plus remarquable ; en tous cas c'est celui où l'observation occupe le plus de place et où l'élaboration théorique ne joue qu'un rôle minime. L'inverse est vrai des essais de Psychanalyse.

Je crois que c'est par le premier de ces ouvrages qu'il faut commencer l'étude des conceptions de F. Trop souvent, on n'en connaît qu'une représentation systématique et abstraite qu'on juge facilement fantaisiste. Cette systématisation est d'importance secondaire : l'auteur l'a déclaré à plusieurs reprises. L'observation pathologique et normale est la chose primordiale et c'est seulement en recourant à cette observation qu'on peut faire une critique valable de la doctrine psychanalytique.

Ce qui caractérise l'observation pratiquée par F., c'est d'être complète. L'observation psychologique habituelle ne considère qu'une vie psychique idéalisée et fractionnée. F. examine la vie individuelle tout entière avec ce qu'elle présente d'irrationnel et d'inférieur. Il a mis ainsi en lumière le rôle important des instincts et de l'inconscient dans notre conduite et dans l'élaboration de notre personnalité. Et ses ouvrages sont riches d'observations pénétrantes.

Malheureusement F. exagère le rôle des instincts. Pour lui, ceux-

ci expliquent toute notre vie : « A mon avis, l'évolution de l'homme telle qu'elle s'est effectuée jusqu'à présent, ne requiert pas d'autre explication que celle des animaux » (*Essais de Psychanalyse*, p. 54). Sans doute, les instincts interviennent dans toute notre vie, même dans ses manifestations les plus élevées ; mais bien loin de rendre compte des caractères propres de celles-ci, ils n'en expliquent que des déficiences.

On connaît la conception que F. se fait du rêve : le rêve est la réalisation, généralement symbolique, d'un désir. Cette thèse est appuyée sur des observations personnelles et pathologiques.

Dans les Essais de Psychanalyse, sont groupées diverses études : Au delà du principe du plaisir. — Psychologie collective et analyse du *moi*. — Le *moi* et le *soi*. — Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort. — Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique.

A. Fauville.

Contemporary British Philosophy, Personal Statements (Second Series), edited by J. H. Muirhead, London, Allen and Unwin, s. d. In-8°, 365 pp.

Nous avons consacré en son temps une étude assez détaillée à la première série de ces intéressantes notices (Cf. *La philosophie contemporaine en Grande-Bretagne d'après un livre récent, Revue néo-scolastique de philosophie,* XXVI, 1925, pp. 295-307). Le présent volume ne le cède pas en importance au précédent. Comme dans celui-ci, des personnalités fort diverses ont collaboré pour donner une image fidèle des tendances de la philosophie anglaise et écossaise actuelle. Pourtant on peut y trouver des traits ou du moins des caractères communs. M. Muirhead a voulu les discerner dans la préface placée en tête de ce volume. Il constate que l'opposition entre réalisme et idéalisme n'est pas absolue et qu'elle est en tout cas compatible avec des théories et des attitudes assez différentes ; à vrai dire cette discussion est plutôt dépassée ; il en est de même de celle du spiritualisme et du matérialisme. Par contre, tous les penseurs contemporains en Grande-Bretagne se rallient à l'idée d'une organisation hiérarchique de la réalité ; de plus ils insistent volontiers sur le ca actère social des valeurs ; enfin certains s'appliquent à la philosophie de la religion. En général, la tendance platonicienne est assez accentuée dans tous les camps.

Le recueil s'ouvre par l'exposé de James Ward ; puis viennent MM. F. Belfort Bax, Douglas Fawcett, G. Dawes Hicks, R. F. Alfred

Hoernlé, C. E. M. Joad, G. E. Moore, J. A. Smith, W. R. Sorley, A. E. Taylor, J. Arthur Thompson, Clement C. J. Webb. Les noms connus ne manquent pas, la plupart de la génération des maîtres de l'heure ou d'hier. On distinguera naturellement la dissertation de M. Moore, dont l'article célèbre sur *La réfutation de l'idéalisme* fut une date dans l'histoire de la pensée anglo-saxonne contemporaine. M. Dawes Hicks résume l'évolution de sa pensée dans ce titre suggestif : de l'idéalisme au réalisme. M. Joad explique son enthousiasme juvénile pour l'atomisme logique de Russell et les correctifs qu'il a cru devoir y apporter. M. Douglas Fawcett résume son système de l'« imaginisme » qui est un aboutissant de l'anti-intellectualisme pragmatiste. On trouvera chez M. Taylor une défense de la liberté et une critique du déterminisme qui s'appuient explicitement et solidement sur les doctrines de saint Thomas d'Aquin. Enfin on suivra chez M. Webb les recherches inquiètes d'un philosophe qui ne parvient pas à résoudre définitivement les problèmes de la conscience religieuse, mais qui est loin de nier la valeur des convictions spontanées de la plupart des âmes adorant Dieu.

Ces notes, où nous avons relevé les travaux qui répondent le plus à nos propres recherches, suffiront à montrer la valeur d'une publication très utile aux travailleurs.

R. Kremer, C. SS. R.

Mgr Laveille, *Le Cardinal Mercier*. Un vol. in-12, 240 pp. Editions « Spes ». Paris, 1926. 15 fr.

Ce petit livre relève plutôt de l'hagiographie que de l'histoire philosophique. Il intéresse néanmoins nos lecteurs puisqu'il est l'un des premiers essais de biographie complète du fondateur de cette revue. Pour une bonne part, et surtout pour ce qui concerne l'œuvre philosophique et universitaire de Mgr Mercier, il ne fait que reproduire des choses qui ont été dites à Louvain dans quelques écrits occasionnels. Lorsque les nécessités de la rédaction l'obligent à prendre quelques libertés à l'égard de ces sources, le narrateur tombe facilement dans diverses inexactitudes qui amuseront un lecteur informé. Cependant quelques détails inédits, et puisés à bonne source, intéresseront. Ils concernent des difficultés d'ordre personnel sur lesquelles, en Belgique, on a toujours été assez discret.

Inconsciemment, et sans doute fatalement, l'auteur ramène la personnalité qu'il veut évoquer au type conventionnel qu'attendent

les lecteurs d'hagiographie et en particulier les lecteurs de France. Mais son récit est d'une bonne venue, on le lira. Et qui écrira jamais, de façon à la faire lire, l'histoire exacte d'une vie mêlée à tant de choses diverses et faite elle-même de tant de tendances complexes délicatement harmonisées ?

KERSTEN.

A. HOUTIN, *Une grande mystique. Madame Bruyère, Abbesse de Solesmes (1845-1909).* (Bibliothèque de philosophie contemporaine). Paris, Alcan, 1925. In-8°, VII-316 pp.

On ne compte plus les ouvrages publiés par la librairie Alcan dans sa « Bibliothèque de Philosophie contemporaine ». Toutes les disciplines y voisinent ; mais ces derniers temps la collection s'est montrée particulièrement accueillante aux études de psychologie religieuse ; c'est cela sans doute qui valut à l'ouvrage de Houtin l'honneur de paraître aux côtés des travaux réputés de MM. Delacroix, James, H. Leuba, Baruzi... Mais les visées de notre auteur sont d'un autre ordre que celles de ses aînés. « Depuis plus de trente ans, nous confie-t-il, je prépare une histoire de la congrégation bénédictine de Solesmes... je crois devoir publier quelques documents relatifs à l'influence exercée sur la Congrégation par l'abbesse de Sainte-Cécile, Madame Bruyère, dont mon histoire ne traitera que brièvement. Comme mon résumé pourrait surprendre, il me paraît convenable d'en produire à l'avance les pièces justificatives » (p. V). Et de fait, mise à part l'introduction historique et psychologique de H. (80 pp.), ce volume ne contient que quelques pages de notes et un gros mémoire composé par un moine de Solesmes : dom Sauton incrimine la mystique de Madame Bruyère et fait concurremment l'apologie de ses propres faits et gestes. Voici, nous semble-t-il, le meilleur exposé de sa thèse : « Dom Longerot (un moine de Solesmes), pour avoir donné une créance trop facile à des récits merveilleux, en est venu à la (Madame Bruyère) jeter dans l'illusion et à la détourner du chemin de l'humilité, en l'engageant à se complaire dans des voies extraordinaires. De là résultent une foule d'imperfections, pour ne pas dire davantage ; l'âme croit posséder un bien d'une grande valeur, elle s'imagine être la préférée de Dieu et, satisfaite d'elle-même, elle nourrit des sentiments diamétralement opposés à l'humilité. Tous les auteurs mystiques sont unanimes à affirmer que de telles relations peuvent devenir très dangereuses, et que toujours elles détournent des sentiers de la foi » (p. 87). Cette thèse anime tout le mémoire : exposé historique

(1e et 4e parties), essai théologique (2e partie) et dissertation « médico-psychologique » (3e partie) — H. ne publie pas cette dernière étude à cause de sa « nature délicate et irritante ». M. Baruzi, qui a pu la consulter, la résume en ces termes : « Dom Sauton, nourri des notions que pouvait avoir sur l'hystérie et les maladies mentales un être moyen ayant fait ses études médicales vers 1884, trouve chez Madame Bruyère d'indiscutables traces d'hystérie » (Rev. philos. LI, 1926, p. 311).

Ce n'est pas ici le lieu de faire de la critique historique ; mais, si H. pouvait se dispenser de nous présenter sur ses sources et sur son héroïne une étude critique aussi approfondie que celle de M. Baruzi dans son « Saint Jean de la Croix », on eût cependant souhaité entendre des témoins plus nombreux. Nous ne suspectons certes pas la bonne foi du saint religieux qu'était dom Sauton ; mais en faisant siennes, sans réserves, ces accusations portées par un témoin quelque peu naïf et unilatéral, H. manque assurément de perspicacité ; il perd du même coup l'occasion de se montrer libéral, puisque, selon le mot du professeur Hopkins, « ce n'est pas ce qu'un homme croit qui le fait libéral, mais bien l'attitude qu'il observe à l'égard de ce qu'il ne croit pas » ; moderniste aigri, H. s'est peu soucié des règles de la courtoisie qui voulaient qu'en une matière aussi délicate on abusât moins des équivoques et des sous-entendus.

Bref, ce gros volume n'apporte guère de lumière à la psychologie religieuse. Son seul mérite est de signaler — concrètement et sous un jour un peu cru — un des problèmes épineux que pose cette discipline philosophique si peu cultivée dans les milieux catholiques.

E. Goossens.

CHRONIQUE

Décès. — Edward Bradford Titchener est mort à Ithaca, New-York, le 3 août 1927. Né en 1867 à Chichester en Angleterre, il fut pendant 35 ans professeur de psychologie à l'université Cornell.

Ancien élève de Wundt, Titchener resta un opiniâtre défenseur de la méthode introspective pratiquée dans des conditions expérimentales et sur des sujets ayant subi un long entraînement. Ses manuels : *Experimental Psychology* et *A Text-Book of Psychology*

sont justement réputés. Il publia des traductions d'ouvrages de Wundt et de Külpe. Rappelons aussi ses *Lectures on the Elementary Psychology of Feeling and Attention* (N.-Y. 1908) et *Lectures on Experimental Psychology of the Thought Processes* (N.-Y. 1909). De 1895 à 1920, il fut l'un des éditeurs et de 1921 à 1925 le seul éditeur de la plus ancienne revue de psychologie américaine : *The American Journal of Psychology*. Ses nombreux articles, études expérimentales, notes, discussions témoignent d'une activité remarquable. *The American Journal of Psychology* publie dans son numéro d'octobre un article intéressant de E. G. Boring faisant connaître surtout la puissante personnalité de Titchener.

A. F.

— Le R. P. John Rickaby, S. J., né à Everingham (Yorkshire) en 1847 est décédé le 28 juillet dernier à St Beuno's. Professeur de philosophie, il publia plusieurs ouvrages estimés, entre autres : *First Principles of Knowledge* et *General Metaphysics*, et collabora à divers périodiques ou collections dont la *Catholic Encyclopedia*. Il était le frère du R. P. Joseph Rickaby, S. J., bien connu par ses nombreuses publications philosophiques et théologiques.

— M. Ludwig Träger, ancien professeur de philosophie du droit à l'Université de Marburg, est décédé le 23 mars, à l'âge de 71 ans.

— M. Alfred Brunswig, professeur de philosophie à l'Université de Munster, est mort récemment âgé de 50 ans.

— M. Goetz Martius, ancien professeur de philosophie à l'Université de Kiel, vient de mourir à l'âge de 75 ans.

— M. Louis Vuarin, qui enseigna la sociologie à l'Université de Genève est mort, en cette ville, à l'âge de 81 ans.

— Le Rév. F. P. Siegfried, professeur de philosophie au Grand Séminaire Saint-Charles Borromée d'Overbrook (E.-U.), membre de l'« American Catholic Philosophical Association » est décédé le 14 juin dernier à l'âge de 75 ans.

— Le philosophe Stoyan Mikhaïlovski, professeur à l'Université à Sofia, est décédé en cette ville le 4 août.

Prix et Concours. — Les questions sur la philosophie proposées au Concours Universitaire de Belgique pour 1927-1929 (délai : dix-huit mois) sont les suivantes :

1. On demande une étude sur la notion de hasard chez Aristote et H. Poincaré.

2. On demande une étude critique sur la théorie de la certitude probable, *probabilitatis certitudo*, dans saint Thomas d'Aquin.

3. On demande de nouvelles recherches sur la composition des écrits aristotéliciens.

4. On demande de situer le système d'Oswald Spengler dans le courant général de la pensée allemande (Voir règlement du concours au *Moniteur belge* du 30 juillet 1927).

Périodiques nouveaux. — Nous avons signalé dans le dernier numéro de la Revue la publication commencée en janvier 1927 des *Psychological Abstracts* sous les auspices de l'« American Psychological Association ». La direction en est assurée par le professeur Walter S. Hunter de Clark University. Parmi les collaborateurs on signale : MM. F. C. Bartlett (Cambridge University), V. M. Bechterew (Leningrad), Ed. Claparède (Genève), G. C. Ferrari (Bologne), A. Michotte (Louvain), H. Piéron (Paris), L. Reymert (Oslo), W. Wirth (Leipzig). Quoique publié en anglais, ce périodique présentera donc un caractère international.

Les *Psychological Abstracts* traiteront des questions touchant la psychologie dans un esprit très large. Voici d'ailleurs les rubriques annoncées :

General Topics in Psychology, Sensation an Perception, Feeling and Emotion, Attention, Memory and Thought, Nervous System, Motor Phenomena and Action, Plant and Animal Behavior, Evolution and Heredity, Special Mental Conditions, Nervous and Mental Disorders, Social Fonctions of the Individual, Industrial and Personnel Problems, Childhood and Adolescence, Educational Psychology, Biometry and Statistics, Mental Tests.

Administration : H. S. Langfeld, Business Editor, Princeton University, Princeton, New Jersey.

— Aux Etats-Unis, *Thought* (trimestriel) dirigée par les PP. Jésuites. Revue de culture générale qui fait une part à la philosophie.

Universités. — Sociétés savantes. — La *Revue des Cours et Conférences* (Paris, Boivin) a publié du 15 décembre 1926 au 15 juillet 1927 un cours de M. Edouard Le Roy, professeur au Collège de France. Ce cours est intitulé : *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*. Dès la première leçon, M. Le Roy a pris soin de préciser que le centre de son étude était le fait même de l'évolution biologique, analysé dans le dessein de découvrir ce qu'il apprend au philosophe et ce que, d'autre part, le philosophe en peut apercevoir au delà du simple phénomène. Il a annoncé en terminant qu'au cours de l'année 1927-1928 il étudierait *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence*.

— *The British Institute of Philosophical Studies* a tenu sa seconde assemblée générale ordinaire le 4 juillet 1927. Des discours ont été prononcés par le professeur Hobhouse et par le président Lord Balfour.

L'institut se propose de créer un séminaire de Psychologie.

Congrès. — Un Congrès international d'anthropologie s'est tenu à Amsterdam, du 20 au 24 septembre, sous la présidence de M. Louis Marin, ministre des pensions de France.

— La IVe Conférence internationale de Psychotechnique s'est tenue à Paris du 10 au 14 octobre sous la présidence de M. Toulouse. On y étudia la méthode (valeur des tests, vocabulaire psychotechnique, etc.), l'organisation psychotechnique, l'éducabilité des sujets, la sélection et l'orientation professionnelle, les rapports de la psychotechnique et de l'hygiène mentale.

— Du 15 au 17 juillet a eu lieu la réunion de la « Mind Association ». Notons les sujets mis en discussion :

The Structure of Mind.

Facts and Propositions.

Is the « Fallacy of Simple Location » a Fallacy ?

The Nature of Introspection.

The Problem of Meaning.

The Mutual Relations between Ethics and Theology.

The Nature of « Objective Mind ».

— Du 7 au 9 juin dernier s'est tenu à Halle un congrès d'esthétique. Parmi les communications qui y furent faites, citons :

Ernst Cassirer : Le problème de la symbolique et sa place dans le système de la philosophie.

Max Dessoir : L'art au double point de vue historique et systématique.

Theodor Ziehen : Le rythme au point de vue de la philosophie générale.

— La 33e session de l'Institut de Droit international a eu lieu à Lausanne du 24 août au 2 septembre sous la présidence de M. James Brown Scott.

— Viennent de paraître les *comptes rendus du sixième congrès international de philosophie* tenu à l'Université Harvard à Cambridge, Mass., en septembre 1926. Ils sont édités par E. S. Brightman (Université de Boston) et publiés par Longmans, Green à New-York.

Collections et publications collectives. — La

Rivista di Filosofia (Dir. Prof. Giuseppe Tarozzi, à Bologne) a consacré son numéro de juillet-septembre 1927 à célébrer son 250e anniversaire de la mort de Spinoza. Sommaire :

Adelchi Baratono. — L'unita di Spinoza.

Luigi Fossati. — Spinoza e la critica moderna della Bibbia.

Cesare Goretti. — Il trattato politico di Spinoza.

Piero Martinetti. — Modi primitivi e derivati, infiniti e finiti.

Rodolfo Mondolfo. — Spinoza e la nozione del progresso umano.

Annibale Pastore. — Il principio del metodo sperimentale nella filosofia di Spinoza.

Adolfo Ravà. — Le opere di Spinoza.

Gioele Solari. — La dottrina del contratto sociale in Spinoza.

Giuseppe Tarozzi. — La necessità spinoziana e il determinismo contemporaneo.

Emilio Villa. — La conversione di Spinoza.

Adolfo Ravà. — Bibliografia.

— Signalons la publication dans l'*International library of Psychology, Philosophy and Scientif method* (éd. par C. K. Ogden) des ouvrages suivants :

The Analysis of Matter, par Bertrand Russel ;

Sex and Repression in Savage Society, par B. Malinowski ;

Social Life in the Animal World, par le prof. F. Alverdes ;

The Psychology of Character, par le Dr A. A. Roback ;

The Social Basis of Consciousness, par Trigant Burrow ;

Thought and the Brain, par H. Pieron (Kegan Paul, Broadway House, 68-74 Carter Lane, London, E. C. 4).

— *St Thomas van Aquino. — Bijdragen over zijn tijd, zijn leer en zijn verheerlijking door de kunst*, uitgegeven door A. W. Van Winckel, S. Th. L., O. P., professor in de Wijsbegeerte, en Dr F. Van Goethem, Hoogleeraar aan de Universiteit te Leuven (« St Thomas van Aquino » Dominicanenklooster, Gent et Naaml. Vennootschap Standaard-Boekhandel, Brussel-Antwerpen-Leuven, 1927), 1 vol. in-4° de 228 pp.

131 reproductions d'œuvre d'art avec explications sur leur auteur et leur signification :

Sommaire : Inleiding door Hoogl. Dr F. Van Goethem ;

Prof. Dr T. Sassen : Thomas van Aquino en de vroeg-middeleeuwsche wijsbegeerte ;

Prof. Dr M. De Wulf : St Thomas van Aquino en de middeleeuwsche beschaving ;

P. A. W. Van Winckel, S. Th. Lr., O. P. : Uit den strijd tegen St Thomas ;

P. P. Kreling, S. Th. Lr., O. P., Het intellectualisme van den H. Thomas van Aquino ;

Prof. Dr A. Mansion : Het eudaemonisme van Aristoteles en de thomistische zedenleer ;

Prof. Dr J. Th. Beysens : De thomistische opvatting van de deugden- en zondenleer ;

Mgr Dr Prof. S. Deploige : St Thomas en het gezin ;

P. J. Van Wely, S. Th. Lr., O. P.: St Thomas en de mystiek ;

P. Dr B. Missiaen, O. Cap.: De economische gedachte naar St Thomas en het moderne Kapitalisme ;

Prof. Dr L. Noël : De heropbeuring van het thomisme ;

P. Dr N. Broeckaert, O. F. M.: Het thomisme sedert 1914 ;

P. B.-H. Molkenboer, S. Th. Lr., O. P.: St Thomas van Aquino in de schilderkunst.

— Le cahier II du volume V des *Archives de Philosophie* est consacré à des *Etudes de Psychologie pédagogique :*

J. de la Vaissière. — La coéducation et la psychologie pédagogique.

H. Foucault. — Les mesures psychologiques chez les écoliers.

G. Second. — La pédagogie réelle et la culture de l'imagination.

H. Bouyer. — L'hygiène psychique de la puberté.

Ch. Grimbert. — Comment prévenir les troubles psychiques chez l'enfant.

B. de la Perraudière. — Evolution psychologique de l'enfance à l'adolescence.

R. de Synéty. — De l'enseignement supérieur de la philosophie et de l'esthétique.

P. Lahargon. — A propos d'une matière nouvelle d'enseignement.

Travaux récents. — Parmi les récentes publications de l'Université de Calcuta, relevons :

Philosophical currents of the present Day, traduction anglaise de l'ouvrage de L. Stein, en 3 volumes, par S. K. Maitra.

Introduction to Advaita Philosophy, par K. Sastri Vidyaratna (Il s'agit d'un exposé sur la philosophie des Vedantas).

Hegelianisme and Human personality, par le professeur H. L. Haldar.

Studies in Vedantism, par K. C. Bhattacharyya.

— Jean Baruzi, *Philosophes et savants français au XXe siècle. Extraits et notices. III, Le Problème moral.* 1 vol. in-8° de 202 pp. Paris, Alcan, 1927. 20 fr.

Cette série comprend déjà : I. *Philosophie générale et métaphy-*

sique par J. Baruzi (1926) ; II. *La Philosophie de la science* par J. Poirier (1926).

Pour M. Baruzi la morale n'est qu'une analyse de la réalité morale. En se limitant à un point de vue restreint du problème moral, l'auteur a laissé dans l'ombre bon nombre de moralistes français contemporains.

— Maine de Biran, *Journal intime de Maine de Biran* (1792-1817) publié par Mgr de la Valette-Monbrun. 1 vol. in-12, XLVI-300 pp. Paris, Plon, 1927. 25 fr.

Le psychologue, le métaphysicien et l'historien trouveront bien des choses à prendre dans cette édition nouvelle enrichie de nombreux textes inédits. On attend toujours l'édition critique définitive.

— Piaget (Jean). — *La représentation du Monde chez l'Enfant.* 1 vol. in-8° de 424 pp. (Bibliothèque de Psychologie de l'Enfant et de Pédagogie). Paris, Alcan, 1926. 40 fr.

Avec le concours de onze collaborateurs, l'auteur présente nombre de documents permettant une étude objective des modes de la pensée enfantine. Il lui arrive cependant de les interpréter à la lumière d'une théorie contestable, par exemple celle de M. Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive.

— *Somme Théologique* de saint Thomas d'Aquin, texte et traduction publiée aux éditions de la « Revue des Jeunes » (Paris, Desclée). — Vient de paraître.

La Création (Iª, qu. 44-49), traduction, notes et appendices par A.-D. Sertillange.

— Fr. de Hovre, professeur de pédagogie à Anvers. — *Essai de Philosophie pédagogique,* traduit d'après l'édition flamande par G. Simeons, inspecteur principal honoraire à Liége, avec préface par J. Maritain. 1 vol. in-12 de 362 pp. Bruxelles, De Wit, 1927.

— M. Maritain publie chez Louis Rouart à Paris une nouvelle édition d'*Art et Scolastique.*

Elle reproduit sans changements importants le texte de la première. On y trouve un supplément : *Les Frontières de la Poésie,* des annexes et des notes nouvelles. Ce livre compte parmi les meilleurs publiés par l'auteur.

TRAVAUX SUR L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE. — Les *Analecta Ordinis Carmelitarum* (1927) contiennent une étude importante sur Jean Baconthorp (magister Ioannes de Bacone) mort en 1358. L'auteur, le P. Bartholome Marie Xiberta nous fait connaître sa biographie et ses œuvres philosophiques et théologiques en s'appuyant sur une critique sûre des sources.

Dans le *Critérion* (1927), sous le titre : *Joannes Baconthorp averroista?* il apprécie la doctrine de celui qu'on a appelé le prince des averroïstes.

— Le R. P. Chenu, O. P., publie dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (juillet 1927) une note sur le « De Conscientia » de R. Kilwardby, O. P. († 1279). Après quelques mots sur les manuscrits connus et la place qu'occupe le problème traité, le P. Chenu expose la structure et le contenu de l'œuvre du maître anglais.

— Henri Pinault, Dr en théologie. — *Le Platonisme de Saint Grégoire de Nazianze.* Essai sur les Relations du Christianisme et de l'Hellénisme dans son œuvre théologique. Un vol. in-8° de XV-448 pp. 16 fr.

G. WALLERAND.

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

J. PÉRINELLE. — L'attrition d'après le concile de Trente et d'après saint Thomas d'Aquin. Le Saulchoir, Kain, 1927.

SALLUSTIUS. — Concerning the Gods and the Universe, edited with prolegomena and translation by A. D. Noch. Cambridge, University Press, 1926.

EPICURE — Doctrines et Maximes traduites d'après le texte critique le plus récent par M. Solovine. Paris, Alcan, 1925.

G. BRUNI. — Riflessioni sulla scolastica. Rome, Bardi, 1927.

F. MENTRÉ. — Pour qu'on lise Cournot. Paris, Beauchesne, 1927.

G. FRÖBES. — Psychologia speculativa, t. I. Freiburg im Breisgau, Herder, 1927.

A. SPAIER. — La pensée et la quantité. Paris, Alcan, 1927.

A. SPAIER. — La pensée concrète. Paris, Alcan, 1927.

A. MOCHI. — La connaissance scientifique. Paris, Alcan, 1927.

H COLLIN. — Manuel de Philosophie thomiste, t. II. Paris Téqui, 1927.

F. KATZINGER. — Menschliches Freiheitsbewusztsein. Innsbruck, Rauch, 1926.

JACOB BÖHME. — L'Aurore Naissante, trad. L. Claude de Saint-Martin. Milan, Libreria Lombarda, 1927.

M. GRABMANN. — Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange. München, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1927.

B. Jansen. — Der ideelle Ort Gottes im System des Kritizismus (Sonderabdruck aus den Stimmen der Zeit, oct., 1927). Freiburg im Breisgau, Herder.

G. Bruni. — Riflessioni sulla scolastica. Rome, Bardi, 1927.

N Abbagnano. — Il nuovo Idealismo Inglese ed Americano. Naples, Perrella, 1927.

Proceedings of the sixth international congress of philosophy. Harvard Univ., Cambridge (Mass.), 1926. New-York, Longmans, Green, 1927.

P. Tischleder. — Die geistesgeschichtliche Bedeutung des Heiligen Thomas von Aquin für Metaphysik, Ethik und Theologie. Freiburg im Breisgau, Herder, 1927.

H. Fahsel. — Des Heiligen Thomas von Aquin Kommentar zum Römerbrief. Freibourg im Breisgau, Herder, 1927.

L. Lévy-Bruhl. — L'âme primitive. Paris, Alcan, 1927.

S. Freud. — Essais de Psychanalyse, trad. par S. Jankélévitch. Paris, Payot, 1927.

J. Wébert. — Essai de Métaphysique thomiste. Paris, Desclée, 1927.

F. Cayré — La contemplation augustinienne. Paris, Blot, 1927.

Saint Thomas d'Aquin. — Somme Théologique. La création, trad. franç par A.-D. Sertillanges. Paris, Desclée, 1927.

Jacques Maritain. — Art et Scolastique. Louis Rouart, Paris, 1927, 2e édit.

J. Koch — Durandus de S. Porciano, O. P., Forschungen zum Streit um Th. v. A. zu Beginn des 14. Jahrh 1. Literargeschichtl. Grundlegung (Beitr. Z. Gesch. Phil. Mitt., Bd. 26. 1, 1927).

TABLE DES MATIÈRES

POUR L'ANNÉE 1927

I. M. De Wulf. — Y eut-il une philosophie scolastique au moyen âge ? 5
II. M. Techert. — Le plotinisme dans le système de Jean Scot Erigène 28
III. E. Longpré. — Questions inédites de Maître Eckart, O. P., et de Gonzalve de Balboa, O. F. M. 69
IV. M. De Wulf. — Bulletin d'histoire de la philosophie médiévale (1915-1925) (suite et fin) . . 86
V. J. Maréchal. — Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective 137
VI. R. Kremer. — La philosophie de M. Scheler. Son analyse de la sympathie et de l'amour . . 166
VII. L. Noël. — La présence immédiate des choses . 179
VIII. O. Lottin. — Le créateur du traité de la syndérèse 197
Traité du Chancelier Philippe sur la syndérèse . 208
IX. Tribune libre. — Y eut-il une philosophie scolastique au moyen âge ? 223
X. R. Kremer. — Une enquête sur la néo-scolastique et la pensée contemporaine 232
XI. O. Lottin. — La syndèrèse chez les premiers maîtres franciscains de Paris. 265
XII. J. Legrand. — La connaissance artistique . . 292
XIII. A. Mansion. — La genèse de l'œuvre d'Aristote d'après les travaux récents 307
XIV. L. Noël. — La philosophie romantique . . 377
XV. R. Feys. — Le raisonnement en termes de faits dans la logistique russellienne 393
XVI. In memoriam : D. Nys. 422
XVII. A. Mansion. — La genèse de l'œuvre d'Aristote d'après les travaux récents (suite et fin) . . 423

XVIII. R. Kremer. — Bulletin d'épistémologie . . 466
XIX. M. Haps.— Culture générale et éducation féminine 479
XX. Programme des cours de l'Institut supérieur de Philosophie 484

COMPTES RENDUS 98, 244, 342, 487
CHRONIQUE. 121, 255, 367, 496
OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION .135, 263, 375, 503

TABLE DES OUVRAGES ANALYSÉS PENDANT L'ANNÉE 1927

J. Leclercq, Leçons de droit naturel. I. Le fondement du droit et de la société (G. Legrand) 98
J. Chevalier, Le continu et le discontinu (F. Renoirte). . 101
Contributi del Laboratorio di psicologia e biologia (P. J. van der Veldt) 102
G. E. Müller, Abriss der Psychologie (Id.) 103
H. Platz, Geistige Kämpfe im modernen Frankreich (R. Kremer) 104
F.-J. von Rintelen, Pessimistische Religionsphilosophie der Gegenwart (Id.) 104
B. Jansen, Der Kritizismus Kants dargestellt und gewürdigt (Id.) 105
C. J. Ducasse, Causation and the types of necessity (Id.) . 105
M.-S. Gillet, Saint Thomas d'Aquin. Somme Théologique (L. Devisé) 106
H. Fahsel, Die Uberwindung des Pessimismus (A. Dondeyne) 107
J.-P. Steffes, Eduard Hartmanns Religionsphilosophie des Unbewussten (Id.) 107
Wallon, Psychologie pathologique (A. F.) 109
P. Fr. Henricus a Sancta Familia, Compendium Philosophiae Scolasticae (Fr. Morelle) 109
Et. Souriau, Pensée vivante et perfection formelle (Et. Pialat) 110
P. Descoqs, Institutiones metaphysicae generalis. Eléments d'Ontologie. I. Introductio et metaphysica de ente in communi (N. Balthasar) 111
J. S. Zybura, Present-day thinkers and the New Scholasticism. An international symposium (R. Kremer) . . 232
« Xenia Thomistica » (N. Balthasar) 244
A. D. Sertillanges, Le Traité de Dieu (Id.) 252
Ch. Lalo, Introduction à l'esthétique (G. Legrand) . . 252

O. Habert, Le Primat de l'Intelligence dans l'histoire de la Pensée (J. Dermine) 254
W. Jaeger, Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles (A. Mansion). 307
W. Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung (Id.) 314
A. Diès, Autour de Platon (Id.) 342
A. Van Hove, La doctrine du miracle chez saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique (Id.) 344
M. Bentley, K. Dunlap, W. S. Hunter, K. Koffka, W. Köhler, W. Mc Dougall, Morton Prince, J. B. Watson, R. S. Woodworth, Psychologies of 1925 (A. Michotte) . . . 346
V. Cathrein, De bonitate et malitia actuum humanorum, doctrina S. Thomae Aquinatis (P. Harmignie) . . . 350
E. Mersch, L'obligation morale principe de liberté (Id.). . 353
Ignatius St. Cesaitis, Fortitudo praecipua characteris virtus (Id.) 357
J. W. T. Mason, Creative Freedom (J. Dermine) . . . 358
A. Lalande, Vocabulaire technique et critique de la Philosophie (A. F.) 360
D. Essertier, Psychologie et sociologie (Id.) 361
P. de Guibert, Les doublets de saint Thomas d'Aquin. Leur étude méthodique (N. Balthasar) 362
Rolland-Gosselin, Le « De ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin (N. B.) 365
E. Souriau, L'abstraction sentimentale (E. Pialat). . . 365
J König, Der Begriff der Intuition (R. Kremer) . . . 466
S. Geiger, Der Intuitionsbegriff in der katholischen Religionsphilosophie der Gegenwart (Id.) 467
Béla von Brandenstein, Grundlegung der Philosophie, t. I (Id.) 467
F. J. E. Woodbridge, The Realm of Mind (Id.) . . . 468
M. Verda, The New Realism in the light of Scholasticism (Id.) 469
J. Cook Wilson, Statement and inference 470
J. Chevalier. Bergson (Id.) 470
J. Chevalier, A. Forest, V. Carlhian, A. Bouyssonie, R. Biot, A. Bridoux, A. Rouast, M. Legendre, Où chercher le réel? (Id.) 472
A. Zacchi, Il nuovo idealismo di B. Croce e G. Gentile (Id.) . 474
E. Chiocchetti, La Filosofia di Giovanni Gentile (Id.) . . 474
G. Busnelli, I fondamenti dell' idealismo attuale esaminati (Id.) 474
J. Maréchal, Le point de départ de la métaphysique, V (Id.) 475
G. Legrand, Les grands courants de la Sociologie catholique de l'heure présente (M. De Wulf) 487

E. Boutroux, La philosophie de Kant (L. Noël) . . . 488
C. Maréchal, La Mennais. La dispute de l'Essai sur l'Indifférence (Id.). 488
E. De Bruyne, Inleiding tot de Wijsbegeerte (Id.) . . . 490
C. Spearman, The Abilities of Man (A. Fauville) . . . 491
S. Freud, La Science des Rêves (Id.) 492
S. Freud, Essai de Psychanalyse (Id.) 492
J. H. Muirhead, Contemporary British Philosophy (R Kremer) 493
Laveille, Le Cardinal Mercier (Kersten) 494
A Houtin, Une grande mystique. Madame Bruyère, abbesse de Solesme (E. Goossens) 495